N12<526425383 021
ubTÜBINGEN

-54 d Theol

# ORTHODOXES FORUM

1.2
1987

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

1. Jahrgang 1987 Heft 1

124
601

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

ZA 7136
UB Tübingen

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1987


Geleitwort ..... 3

Schreiben des Ökumenischen Patriarchen ..... 5

Th. Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute* 6

M. Basarab, *Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift* ..... 19

F. Tinnefeld, *Georgios Lapithes: Eine Ethopoiie auf Maria unter dem Kreuz Christi. Einleitung, Edition und deutsche Übersetzung* ..... 33

R. C. Miron, *Als man ain käß versůcht. Ulrich von Richentals Beschreibung einer orthodoxen Liturgie auf dem Konzil von Konstanz* ..... 60

A. Papas, *Der Maler Konstantinos Kyzikenos und einige seiner Werke* ..... 71

A. Kniazeff, *Sur le bois de la croix (Pour une Théologie biblique de la Rédemption)* 83

G. Mantzaridis, *Jugend zwischen Authentizität und Utopie. Zur Ambivalenz in Urteil und Verhalten griechischer Jugendlicher* ..... 87

B. Archontonis, *Das Ökumenische Patriarchat im ökumenischen Dialog* ..... 95

G. Tsetsis, *A Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on »Baptism, Eucharist and Ministry«* ..... 100

REZENSIONEN: Ch. Apostolopoulos, Phaedo Christianus **(K. Savvidis)** — Iakowos (Georgios) Pililis, *Τίτλοι, ὀφφίκια καὶ ἀξιώματα* **(K. Nikolakopoulos)** — A. A. Glawinas, *Η ορθόδοξη αυτοκέφαλη Εκκλησία της Αλβανίας* **(A. A. Fourlas)** — Dam. Papandreou, *Θεολογικοὶ διάλογοι* **(Th. Nikolaou)** ..... 111

CHRONIK ..... 120

EINGESANDTE SCHRIFTEN ..... 122

AUTOREN ..... 123

Geleitwort ..... 131

Grußwort der Vizepräsidentin der Universität, ***Frau Prof. Dr. Ina Schabert*** ... 133

Grußwort S.E. des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, ***Herrn Augoustinos Lambardakis*** ..... 134

***H. Bürkle,*** Das Bild als Ausdrucksmittel von Glaubensinhalten in den Weltreligionen ..... 135

***H. Meyer,*** Zum Götterbild in der griechischen Religion und Kulturgeschichte . 151

***M. Görg,*** Das alttestamentliche Bilderverbot und seine Bedeutung im frühen Judentum ..... 171

***M. Restle,*** Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche ..... 181

*A. Hohlweg,* Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil. Hintergründe und geschichtlicher Umriß ..... 191

*Th. Nikolaou,* Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern ..... 209

*P. Stockmeier,* Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern ..... 225

*G. Kretschmar,* Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen ..... 237

*H. Belting,* Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen ..... 253

*E. Biser,* Bild und Wort ..... 261

REZENSIONEN: **H. Warnecke,** Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus (F. Laub) — **S. N. Kadas,** *Προσκυνητάρια των Αγίων Τόπων* (K. Savvidis) — **G. Galitis - G. Mantzaridis - P. Wiertz,** Glauben aus dem Herzen (K. Nikolakopoulos) — **W. Styl. Karageorgos,** *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (A. A. Fourlas) ..... 269

CHRONIK ..... 279

EINGESANDTE SCHRIFTEN ..... 282

AUTOREN ..... 284

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

# ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

1. Jahrgang 1987 Heft 1

# ORTHODOXES FORUM

## Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München

Herausgegeben von Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Dr. phil. Athanasios A. Fourlas

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-8000 München 22

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 36,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 20,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

# Geleitwort

Obschon die orthodoxe Theologie und Kirche in Westeuropa und insbesondere im deutschsprachigen Raum seit Jahrzehnten auf vielfältige Weise präsent ist, hat es hier bislang an einer wissenschaftlichen orthodox-theologischen Zeitschrift gefehlt. Das neu errichtete Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München ist bemüht, diese Lücke durch die vorliegende Zeitschrift zu schließen. Die Zeitschrift versteht sich vornehmlich als deutschsprachiges Veröffentlichungsorgan, ist aber zugleich in beschränktem Umfang auch für Aufsätze in englischer, französischer und griechischer Sprache offen.

Das »Orthodoxe Forum«, in dem Beiträge aus dem gesamttheologischen Bereich, besonders aus dem Kerngebiet der Orthodoxen Theologie (der patristischen Tradition), veröffentlicht werden, will in erster Linie folgenden Zielen dienen:

— Der authentischen Darstellung der orthodoxen Kirche, ihrer Theologie und Spiritualität

— Der kirchlich-theologischen Orientierung der orthodoxen Christen in der westeuropäischen Diaspora

— Dem ökumenischen Gespräch und der wachsenden Verständigung und Annäherung der Kirchen

Die Herausgabe der Zeitschrift im Rahmen der beschränkten personellen Möglichkeiten eines kleinen Institutes ist ein schwieriges Unterfangen. Ein weiteres nicht zu unterschätzendes Problem stellt auf Dauer die Finanzierung der Zeitschrift dar. Beides wird jedoch aufgewogen durch die Hoffnung und Zuversicht, mit einer solchen Zeitschrift einen notwendigen und wichtigen Dienst zu erbringen und somit auf das Interesse eines Leser- und Abonnentenkreises zu stoßen.

An dieser Stelle sei den griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, S. E. Herrn Augoustinos, von Österreich, S. E. Herrn Chrysostomos, und von der Schweiz S. E. Herrn Damaskinos, für ihren Zuschuß zu den Druckkosten gedankt. Besonderer Dank gilt dem EOS Verlag und vor allem Pater Dr. Bernhard Sirch für die Bereitschaft, die Zeitschrift ohne Abdeckung der Unkosten zu drucken.

*Der Herausgeber*

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort ..... 3

Schreiben des Ökumenischen Patriarchen ..... 5

Th. Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute* 6

M. Basarab, *Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift* ..... 19

F. Tinnefeld, *Georgios Lapithes: Eine Ethopoiie auf Maria unter dem Kreuz Christi. Einleitung, Edition und deutsche Übersetzung* ..... 33

R. C. Miron, *Als man ain käß versůcht. Ulrich von Richentals Beschreibung einer orthodoxen Liturgie auf dem Konzil von Konstanz* ..... 60

A. Papas, *Der Maler Konstantinos Kyzikenos und einige seiner Werke* ..... 71

A. Kniazeff, *Sur le bois de la croix (Pour une Théologie biblique de la Rédemption)* 83

G. Mantzaridis, *Jugend zwischen Authentizität und Utopie. Zur Ambivalenz in Urteil und Verhalten griechischer Jugendlicher* ..... 87

B. Archontonis, *Das Ökumenische Patriarchat im ökumenischen Dialog* ..... 95

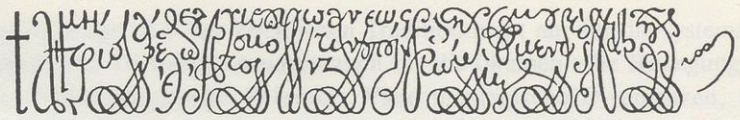
G. Tsetsis, *A Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on »Baptism, Eucharist and Ministry«* ..... 100

REZENSIONEN: Ch. Apostolopoulos, Phaedo Christianus **(K. Savvidis)** — Iakowos (Georgios) Pililis, *Τίτλοι, ὀφφίκια καὶ ἀξιώματα* **(K. Nikolakopoulos)** — A. A. Glawinas, *Η ορθόδοξη αυτοκέφαλη Εκκλησία της Αλβανίας* **(A. A. Fourlas)** — Dam. Papandreou, *Θεολογικοὶ διάλογοι* **(Th. Nikolaou)** ..... 111

CHRONIK ..... 120

EINGESANDTE SCHRIFTEN ..... 122

AUTOREN ..... 123



'Αριθμ.Πρωτ.325

Τῷ 'Ελλογιμοτάτῳ Δρι. Θεοδώρῳ Νικολάου, Καθηγητῇ, τέκνῳ ἡμῶν ἐν Κυρίῳ ἀγαπητῷ, χάριν καί εἰρήνην παρά Θεοῦ.

'Εκ τοῦ ἀπό ε΄ Μαρτίου ἐ.ἔ. γράμματος τῆς ὑμετέρας 'Ελλογιμότητος μετά πολλῆς εὐαρεσκείας ἔγνωμεν Συνοδικῶς περί τῆς κατά πάντα αἰσίας καί ἱκανοποιητικῆς πορείας τῆς ζωῆς τοῦ ὑπό τήν διεύθυνσιν αὐτῆς 'Ορθοδόξου 'Ινστιτούτου, καί τῆς ὑπό τούτου προγραμματισθείσης ἐκδόσεως ἀπό τοῦ προσεχοῦς ἔτους 1987 ἐπιστημονικοῦ Περιοδικοῦ, πρός προβολήν κυρίως τῆς 'Ορθοδοξίας ἐν Εὐρώπῃ.

Συγχαίροντες ἐπί τούτοις, ἐξ ἀποφάσεως, τῇ τε ὑμετέρᾳ 'Ελλογιμότητι καί τῷ μετ'αὐτῆς στενῶς συνεργαζομένῳ 'Ελλογιμωτάτῳ καθηγητῇ κ. 'Αθανασίῳ Φούρλᾳ, ἀπονέμομεν ὑμῖν ὁλόθυμον τήν Πατριαρχικήν ἡμῶν εὐλογίαν, καί πᾶσαν ἐν οἷς ἐργάζεσθε αἰτούμεθα ἐνίσχυσιν ὑμῖν καί ἱκάνωσιν παρά Θεοῦ, Οὗ ἡ χάρις καί τό ἄπειρον ἔλεος εἴη μετά τῆς ὑμετέρας ἀγαπητῆς 'Ελλογιμότητος.

Ἐν Φαναρίῳ τῇ ΙΓ΄ Μαΐου η΄.

διάπυρος ἐν Κυρίῳ θεόν ἐχέτω

# Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*

*Von Theodor Nikolaou, München*

Angefangen von Friedrich Loofs[1] und Adolf von Harnack[2] bis Hans Küng[3] und Hans Freiherr von Campenhausen[4] wird der Orthodoxen Theologie und Kirche Traditionalismus vorgeworfen. In einer auch nur flüchtigen Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf wird dem orthodoxen Theologen alsbald klar, daß nicht nur eine oberflächliche Kenntnis der Orthodoxie, sondern auch ein gespanntes Verhältnis zum Begriff und Gehalt der Tradition den eigentlichen Grund für diesen Vorwurf ausmachen. Denn seit der Reformation bewegen sich die Gespräche in der westlichen Theologie oft zwischen zwei entgegengesetzten Positionen: Dem Festhalten an dem Prinzip sola scriptura und der daraus resultierenden Ablehnung der Tradition einerseits und andererseits der zu einer gewissen Verselbständigung der Tradition neigenden Haltung, nach der die Tradition als eine der Schrift gleichwertige Glaubensquelle verstanden wird[5]. Beide Positionen verkennen im Grunde die tatsächliche Bedeutung der Tradition und erschweren die sachliche Diskussion über diese Problematik.

---

* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung meiner Antrittsvorlesung; sie wurde am 15. 5. 1985 anläßlich meiner Berufung auf den neu errichteten »Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie« an der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten.

[1] *Fr. Loofs*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hrsg. von K. Aland, 1. Teil, Halle (Saale) 1950, S. 261 ff.

[2] Vgl. *A. v. Harnack*, Das Wesen des Christentums. Mit einem Geleitwort von R. Bultmann, München/Hamburg 1964, S. 135 ff. Vgl. hierzu auch *E. Benz*, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br./München 1952, S. 242.

[3] Vgl. *H. Küng*, Christ sein, München/Zürich 1974, S. 491.

[4] *H. v. Campenhausen*, Griechische Kirchenväter, Stuttgart $^{3}$1961, S. 169: »Die griechische Theologie ist an ihrem Traditionalismus langsam erstickt ... Die ›Väter‹ waren so heilig geworden, daß sie zuletzt keine Söhne mehr zeugen konnten, die ihnen an Lebenskraft gleichkamen.«

[5] Der »Dualismus« von Schrift und Tradition in der römsich-katholischen Kirche geht in besonderer Weise auf das Konzil von Trient zurück: *H. Denzinger — A. Schönmetzer*. Enchiridion Symbolorum et Definitionum..., Freiburg $^{36}$1976, S. 364 f. Vgl. hierzu *J. Ratzinger*, Tradition, in: LThK, Bd. 10, Freiburg 1965, Sp. 296: »Das Konzil v. Trient bedeutet insofern eine Wende im T(raditions)begriff, als es angesichts der protestantischen Ablehnung der T. diese als einen neben der Schrift stehenden eigenen Bereich herauszustellen genötigt war (D 783 f.). Als Folge davon trat in der nachtridentinischen Theologie die Auffassung der T. *als einer zweiten Materialquelle neben der Schrift* immer mehr in den Vordergrund, wenn sie auch nie alleinherrschend wurde«. Es ist bemerkenswert, daß auch das II. Vatikanum diesbezüglich gelegentlich hieran anknüpft (vgl. Dogmatische

Dabei ist die Frage nach der kirchlichen Tradition nicht nur für die systematische und die hermeneutische Theologie, sondern auch für die ökumenische Bewegung von höchstem Interesse und besonderer Relevanz. Viele theologische Divergenzen, welche die kirchlichen Spaltungen zu rechtfertigen scheinen, rühren nämlich daher, daß die Kirchen sich jeweils auf eine eigene Tradition, besser gesagt auf die Tradition der eigenen Väter berufen. Sieht man aber von einer solchen, wie auch immer zu beurteilenden Praxis ab, so stellen sich die Fragen: Gibt es eine allen Kirchen gemeinsame und somit verbindliche patristische Tradition? Wenn ja, welche theologische Bedeutung kommt ihr heute zu?

Eine Antwort auf diese Fragen wird durch die Behandlung folgender zwei Gesichtspunkte versucht:

A. Das Verständnis der patristischen Tradition in der orthodoxen Theologie,
B. Einige Charakteristika der patristischen Tradition in ihrer Bedeutung für die heutige Theologie.

## *A. Das Verständnis der patristischen Tradition in der orthodoxen Theologie*

### *1. Zum Begriff »Kirchenväter«*

Der Begriff »Kirchenväter« *(ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες)* geht auf den Kirchenhistoriker Eusebios zurück, der über Markell schreibt, daß er »alle Kirchenväter leugnet«[6]. Er ist durch den bei Origenes bevorzugten Ausdruck »viri ecclesiastici«[7] und den Begriff »Vater« bzw. »Väter« *(πατὴρ* bzw. *πατέρες)*, ohne Zusatz, vorbereitet worden.

Diesem letzteren Begriff »Väter«, ohne Zusatz, wird in der ostkirchlichen Literatur seit dieser frühen Zeit bis heute durchgehend der Vorrang gegeben. Bemerkenswert ist es gleichzeitig, daß er bislang in der orthodoxen Kirche verbindlich und offiziell nicht bestimmt worden ist. Um seine Bedeutung herauszuschälen, ist man auf den Kontext der verschiedenen Stellen, an denen er auftaucht, angewiesen. Ein schneller Überblick sol-

---

Konstitution über die göttliche Offenbarung 2,9: LThK, Bd. 13, Freiburg 1967, S. 525), obwohl im selben Dekret der Trend zur Überwindung des Dualismus spürbar ist. Von Interesse für die neuere westliche Problematik ist die Arbeit von *P. Lengsfeld*, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1962.

[6] *Eusebii*, Contra Marcellum 1,4: *ΒΕΠ* (= *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Bde. 1—64, Athen 1955—1986) 29, 25, 32 f. Über den Begriff »Kirchenväter« vgl. weitere Belege bei *B. Altaner — A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg/Basel/Wien [8]1980, S. 2 ff. *St. Papadopoulos*, *Πατρολογία*, Bd. 1, Athen 1977, S. 17—20. Besonders bei *K. Bonis*, *Χριστιανικὴ Γραμματεία* ..., Athen 1977, S. 27 ff.

[7] Vgl. *F. Florovsky*, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Belmont, Massachusetts 1972, S. 102.

cher Stellen führt zum allgemeinen Ergebnis, daß der Begriff »Väter« »oft einfach die christlichen Lehrer und Führer vorangegangener Generationen«[8] bezeichnet. So werden z. B. bei Klemens von Alexandrien[9] die Katecheten »Väter« genannt. Alexander von Jerusalem[10] bezeichnet in seinem Brief an Origenes die gemeinsamen Lehrer Pantainos und Klemens als »Väter«. Erinnert man sich an das paulinische Wort »denn in Christus habe ich euch geboren durch das Evangelium« (1 Kor 4,15) und auch an außerchristliche Parallelen, wo der Lehrer mit den natürlichen Erzeugern verglichen wird, so bezieht sich der Begriff »Väter« in unserem Zusammenhang auf eine *geistige Zeugung*[11]. Hat Paulus selber an der obigen Stelle von der geistigen Zeugung in Christus gesprochen, so ist es in Analogie dazu völlig selbstverständlich, daß schon in der frühen Kirche (z. B. im 1. Klemensbrief) über diese Zeugung reflektiert wird und die Apostel als »die Väter« der Christen *(οἱ ... πατέρες ἡμῶν)*[12] bezeichnet werden.

Das Motiv der geistigen Zeugung, der geistigen Lehre und Führung, weist deutlich auch die Charakterisierung der Bischöfe als »Väter« auf; dies ist der Grund, warum bereits Polykarp nach den Akklamationsworten des Volkes während seiner Untersuchung im Stadion von Smyrna »der Lehrer Asiens, der Vater der Christen«[13] genannt wurde. Hier kann man die Anfänge jener Entwicklung beobachten, nach der die Bischöfe im Laufe der Zeit die allgemeine Verantwortung für die Lehre erhielten. Diese Entwicklung zeigt sich später auch darin, daß man die an einer Synode Beteiligten als »Väter« bezeichnete. Sie, die Teilnehmer der Synoden und Vertreter ihrer Lokalkirchen, haben sich dort in ihrer besonderen Verantwortung für die Lehre beraten und entschieden. Nach Basilios dem Großen[14] ist es eine »Anmaßung« und einem »Verbrechen« ähnlich, wenn man nicht den »Vätern folgt und die Meinung jener (sc. der Väter) nicht für wichtiger als die eigene hält«; die Tatsache, daß wir »Erben *(κληρονόμοι)* derselben Väter sind, die einst in Nizäa das große Wort der Frömmigkeit verkündet haben«, gewährleistet die »eine Gesinnung des Glaubens«, den einen Glauben. Die am Konzil Beteiligten lehren aus der Fülle der Kirche heraus gemeinsam; sie lehren als Zeugen des in ihren Kirchen überlieferten Glaubens und sie fungieren somit als Lehrer der Rechtgläubigkeit. Diese ist, nach demselben Kirchenvater[15], einzig und allein durch die »Dogmen der Väter und die apostolischen Überlieferungen« bedingt. Die »Dogmen der Väter« und die apostolischen Überlieferungen« lassen sich nicht voneinander unterscheiden. Sie sind der eine und derselbe *rechte* Glaube, der von den Vätern (den Aposteln in erster Linie) überliefert und von den Konzilsvätern verteidigt wurde.

---

8 *G. Florovsky*, Bible, Church, Tradition ..., S. 101 f.

9 *Klemens Al.*, Stromata 1,1: *ΒΕΠ* 7, 234, 15: *»πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν«.*

10 *Eusebii*, Hist. eccl. 6,14,9: *ΒΕΠ*, 19, 360, 24 ff.

11 Vgl. hierzu auch *P. Christou*, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*. Bd. 1: *Εἰσαγωγή*, Thessaloniki 1976, S. 22 ff.

12 *Klemens Rom.*, Epistula ad Corinthos 62,2: *ΒΕΠ* 1,38,15 f.

13 Martyrium Polycarpi 12,2: *ΒΕΠ* 3,24,19 ff.

14 *Basilii M.*, Epistula 52,1: *ΒΕΠ* 55,86,5 f. Vgl. auch Epistula 140,2: *ΒΕΠ* 55, 166 ff. *Athanasii M.*, Epistula encyclica 1: *ΒΕΠ* 31,195,8 f.

15 *Basilii M.*, Epistula 90,2: *ΒΕΠ* 55,120,14—15.

Das ist der Sinn, warum die Berufung auf die Väter nicht nur für einzelne Theologen, sondern selbst für die Teilnehmer späterer Konzile zu einem theologisch höchst relevanten Beweis ihrer Aussagen wird; dabei sind sowohl die Apostel und Konzilsväter als auch andere angesehene Lehrer der Kirche gemeint. Die Praxis der Berufung auf die Väter auf der Ebene der Ökumenischen Konzile begegnet uns bereits im zweiten Ökumenischen Konzil, welches das Befolgen »des Glaubens der dreihundertachtzehn Väter« anordnet *(μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν τῶν Πατέρων τῶν τριακοσίων δέκα ὀκτώ)*[16]. Ihre klassische Formulierung findet diese Praxis jedoch in der Entscheidung des Konzils von Chalkedon: *»Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις Πατράσιν ...«* (Indem wir nun den heiligen Vätern folgen ...)[17]. Seitdem läßt sie sich sowohl in den Entscheidungen der weiteren ökumenischen Konzile[18] als auch in den Entscheidungen anderer späterer Konzile[19] sowie den sogenannten Bekenntnisschriften[20] und der theologischen Literatur bis heute leicht nachweisen.

Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch daran, daß die Teilnehmer der Konzile hauptsächlich, jedoch nicht ausschließlich, Bischöfe waren und die Bezeichnung »Väter« deshalb nicht exklusiv auf die Bischöfe angewandt wurde. Dies beweist auch die Tatsache, daß der Titel »Väter« sowohl für Presbyter, wie z. B. Pantainos und Klemens, als auch für führende Persönlichkeiten des Mönchtums (seit dem 4. Jh.) verwendet wurde. Die »Väter der Wüste« galten als geistige »Väter« nicht nur ihres Schülerkreises, sondern »der gesamten Kirche, und ihre Worte, die ›Apophthegmata patrum‹, wurden eifrig von allen gelesen«[21].

Der Begriff »Väter« wird also hauptsächlich auf ihre *lehrende Funktion* bezogen. Diese Funktion ist nicht unbedingt nur schriftstellerisch. Sie kann auch mündlich und nicht zuletzt durch die vorbildliche Lebensführung wahrgenommen worden sein. Wichtig ist dagegen, daß das, was sie gelehrt haben, nicht bloß ihre individuelle Meinung, sondern die christliche Lehre und das Zeugnis der Kirche, die Wahrheit schlechthin darstellt; daß sie mit Hilfe des Hl. Geistes aus »der Tiefe der katholischen Fülle der Kirche«[22] sprechen. Dadurch setzen sie sich im Bewußtsein ihrer Zeitgenossen, vor allem aber späterer Generationen der Kirche als führende Lehrer und Persönlichkeiten durch. Sie werden von der Kirche anerkannt und als Väter und Lehrer akzeptiert. Diese Anerkennung geschieht nicht formell; sie wird vielmehr existenziell erfahren, indem die Kirche sich auf ihre Ursprünge, auf die Offenbarung ihres Herrn und das Zeugnis der Apostel und Väter besinnt und sich in lebendigen Bezug dazu setzt.

---

[16] *J. Karmiris*, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Bd. 1, Athen ²1960, S. 132. Vgl. auch S. 174 (im folgenden: *Karmiris*, DSM I bzw. II — Bd. II, Graz ²1968).

[17] *Karmiris*, DSM, I, S. 175. Vgl. hierzu auch *G. Mantzaridis*, Erneuerung und Leben. Das orthodoxe Verständnis der Tradition in: KNA-Ökumenische Information, Nr. 54/55, 19. 12. 1984, S. 12.

[18] Vgl. *Karmiris*, DSM, I, S. 197.221.228.240.

[19] Vgl. *Karmiris*, DSM, I, S. 268.355 ff. 374. 381 ff. passim. II, S. 652,658,783 f. passim.

[20] Vgl. *Karmiris*, DSM, I, S. 324.346.445.457.463 passim. II, S. 515.586.590.637.640. passim.

[21] *P. Christou*, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, Bd. 1, S. 23.

[22] *G. Florovsky*, Patristics and Modern Theology, in: Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Publiés par H. S. Alivisatos, Athen 1939, S. 241.

Es ist daher leicht verständlich, warum die orthodoxe Theologie und Kirche die vier im Westen klassifizierten »Merkmale der Väter«: 1. doctrina orthodoxa 2. sanctitas vitae 3. approbatio ecclesiae und 4. antiquitas[23] nicht für sich in Anspruch nimmt. Daran, daß die Ostkirche solche »Merkmale« zur Beurteilung der »Väter« nicht eingeführt hat, ändert auch die Tatsache nichts, daß einzelne moderne orthodoxe Theologen unter Einfluß westlicher Theologie entweder einige dieser »Merkmale« übernehmen oder sich bemühen, solche Merkmale auch für die Orthodoxie namhaft zu machen[24]. Der menschliche Geist liebt es, Kriterien auszuarbeiten und Systematisierungen vorzunehmen. Die Aufstellung von »Merkmalen der Väter« erwächst aus dieser legitimen Vorliebe des Geistes, hat aber etwas Statisches und Formales an sich. Die Berufung auf die Väter ist dagegen *eine dynamische Komponente der kirchlich-theologischen Aussage, die auf den rechten Glauben abzielt.* Wenn die Erwähnung der Väter in der orthodoxen Theologie und Kirche mit einer Reihe von Attributen wie *ἅγιοι, ἔγκριτοι, θεόπνευστοι, θεοφόροι, θεόκριτοι, μακάριοι, θεῖοι* etc. begleitet wird, so weisen diese Adjektive nicht auf besondere »Merkmale der Väter« hin, sondern sie heben allgemein die Tatsache hervor, daß es im Leben und Bewußtsein der Kirche solche erhabene Lehrer und Väter gibt. Auch sonstige Titel, wie z. B. *θεολόγος* (für Gregor von Nazianz und Symeon den Jüngeren), *μέγας* (für Athanasios und Basilios), *χρυσόστομος* (für Johannes), *χρυσορρόας* (für Johannes von Damaskos) sind auf bestimmte Personen bezogen und haben nichts mit »Merkmalen« im oben genannten Sinn zu tun.

Aus den bisherigen Ausführungen resultiert, daß es sich beim Begriff »(Kirchen)väter« nicht so sehr um eine wissenschaftliche Kategorie, sondern eher um eine grundlegende *kirchlich-theologische Komponente der Rechtgläubigkeit* handelt. Ebenfalles ergibt sich daraus, daß sich die orthodoxe Kirche in diesem Punkt nicht festgelegt hat. Eine amtliche Approbation von Kirchenvätern, wie sie uns im Westen seit Bonifaz VIII. (1298) begegnet[25], ist der Ostkirche unbekannt.

---

[23] Vgl. *B. Altaner — A. Stuiber*, Patrologie..., S. 4. Auch die evangelische Theologie schließt sich dieser Klassifizierung von Merkmalen an: *W. Schneemelcher*, Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der Evangelischen Theologie, in: Evangelische Theologie 10,1950—51,217. *Ders.*, Gesammelte Aufsätze ..., hg. von W. Bienert u. K. Schäferdiek, Thessaloniki 1974, S. 14.

[24] Vgl. z. B. *D. Balanos*, *Πατρολογία*, Athen 1930, S. 18. *Ders.*, *Λόγος ἐναρκτήριος εἰς τὸ μάθημα τῆς Πατρολογίας*, Athen 1924. *K. Bonis*, *Χριστιανικὴ Γραμματεία ...*, S. 41 f. *St. Papadopoulos*, *Πατρολογία*, Bd. 1, Athen 1977, S. 78, wo er bemerkt, daß diese Merkmale, die von großen westlichen Theologen ausgearbeitet wurden, »nicht immer und für sich falsch, aber doch scholastisch sind und die Väter und Lehrer von den kirchlichen Schriftstellern nicht unterscheiden.« Daß aber die »Merkmale der Väter« zu einer solchen Unterscheidung beitragen bzw. sie geradezu nahelegen, scheint mir offensichtlich. S. auch *B. Moustakis*, *Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*, in: *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Bd. 10, Sp. 125, wo er zwei Hauptmerkmale der Kirchenväter erwähnt: Heiligkeit und orthodoxe Ausstrahlung, worunter nicht unbedingt schriftstellerische Tätigkeit zu verstehen ist.

[25] *B. Altaner — A. Stuiber*, Patrologie ..., S. 4; anschließend wird dort (S. 5) der unzutreffende Vergleich gezogen: »Eine ähnliche Entwicklung vollzog sich in der morgenländischen Kirche, deren liturgische Bücher ... drei Väter als *οἰκουμενικοὶ μεγάλοι διδάσκαλοι* ehren: Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus«. Daß aber das Fest der Drei Hierarchen und überhaupt ihre Verehrung nicht der westlichen Approbation ähneln, beweisen die näheren Umstände, unter denen das Fest eingeführt wurde. Vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Sonderdruck aus »Theologia«), Athen 1979, S. 8 f.

## *2. Grenzen der patristischen Tradition*

Im Zusammenhang mit der Frage der Anerkennung von Kirchenvätern aus orthodoxer Sicht hat P. Christou[26] folgende m. E. brauchbare Regel aufgestellt. Jeder kirchliche Schriftsteller, der in theologischen Schriften späterer Zeiten *als lobenswerter Zeuge des rechten Glaubens* angeführt wird, dieser gilt als Kirchenvater; und jeder kirchliche Schriftsteller, der in gleicher Weise und zum selben Zweck besonders häufig, vor allem in den Akten der großen Synoden zitiert wird, dieser gilt als ökumenischer Lehrer. Sieht man von der hier eingeführten, etwas undeutlichen Unterscheidung zwischen Kirchenvätern und ökumenischen Lehrern ab, so ist der hervorgehobene Grundsatz der bewußten und ständigen innerkirchlichen theologischen Würdigung von Persönlichkeiten der kirchlichen Vergangenheit als *lobenswerten Zeugen der Rechtgläubigkeit ein qualitativ wichtiges Indiz für ihre Bezeichnung als Kirchenväter.*

Ein solcher Faktor unterliegt selbstverständlicherweise der Entfaltung der lebendigen kirchlichen Wirklichkeit und läßt sich deshalb zeitlich schwer abgrenzen. Jede Abgrenzung kann dementsprechend nur vorübergehend gültig sein; denn eine Erweiterung des anerkannten Väterkollegiums in einer späteren Zeit ist nicht nur im voraus nicht auszuschließen, sondern eher wahrscheinlich, ja sicher.

Geht man von dem oben erwähnten Grundsatz aus, so läßt sich feststellen, daß die zeitlichen Grenzen der patristischen Tradition für die orthodoxe Kirche ausgedehnt werden. Die im Westen »im allgemeinen« akzeptierte Auffassung, daß die Zeit der wissenschaftlichen Patristik im Osten mit Johannes von Damaskos (gest. um 749) und im Westen mit Isidor von Sevilla (gest. 663) endet, hat zwar auch bei orthodoxen Theologen Anklang gefunden, mußte aber im Laufe der Zeit vor der kirchlich-theologisch anders gelagerten Wertung der Väter weichen. Bezeichnend dafür ist z. B. das bereits zitierte Werk von P. Christou, das den Titel *Ἑλληνικὴ Πατρολογία* trägt und die griechischen kirchlichen Schriftsteller von den Anfängen bis zum Fall von Konstantinopel behandelt[27].

Trotz dieser begründeten Ausdehnung der zeitlichen Grenzen von patrologischen Werken bleibt für die patristische Tradition auf alle Fälle das qualitative Merkmal entscheidend, daß die Bezeichnung Kirchenväter nur solchen Persönlichkeiten zukommt, die sich als lobenswerte Zeugen der Rechtgläubigkeit erwiesen haben. Damit ist aber unweigerlich die Forderung nach Übereinstimmung aller späteren Väter mit dem von Anfang an überlieferten Glauben, d. h. konkret mit dem Glauben der Väter der einen ungeteilten Kirche gestellt. So betrachtet wird man die chronologischen Grenzen der patristischen Tradition in der Zeit nach dem siebten, d. h. dem letzten im Osten und im Westen rezipierten und somit tatsächlichen ökumenischen Konzil (787) und zu Beginn des Schismas zwischen der Ost- und der Westkirche ziehen. Zu einem ähnlichen Ergebnis in dieser Frage

---

[26] *P. Christou, Ἑλληνικὴ Πατρολογία,* Bd. 1, S. 28.

[27] Hierbei muß betont werden, daß ebenfalls das Datum 1453 konventionellen Charakter hat und mit Sicherheit nicht eine zeitliche Grenzziehung bedeuten kann. Im Gegenteil haben spätere Theologen wie z. B. Gennadios Scholarios, Meletios Pegas, Petros Mogilas, Nikodimos Hagioritis bereits eine gewisse Anerkennung als Lehrer erlangt. Daß der eine oder der andere dieser Theologen von der Kirche den Kirchenvätern zugerechnet wird, scheint mir ziemlich sicher.

kommt auch Kardinal Joseph Ratzinger[28], nach dem man »als äußere Kennmarke des Umbruchs ... die Zuwendung des Papstes zum karolingischen Königtum (wird) ansehen können, durch welche die alte Ökumene endgültig zerschnitten und — in Verbindung mit der Schaffung des Kirchenstaates — das neue Selbstverständnis des Westens, die Grundkonstellation des Mittelalters geschaffen wurde. Damit«, fährt er fort, »haben wir nicht nur eine chronologische, sondern auch den Kern für eine theologische Bestimmung dessen gewonnen, was mit Vätern, Väterzeit und Vätertheologie gemeint sein soll. Die Väter, so können wir nun sagen, sind die theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche, ihre Theologie im ursprünglichen Sinne, ›ökumenische Theologie‹, die allen zugehört; sie sind ›Väter‹ nicht für einen Teil, sondern für das Ganze und daher in einem auszeichnenden, nur ihnen eignenden Sinn wirklich als ›Väter‹ zu benennen.«

So gesehen wird die ökumenisch besonders schwerwiegende Frage, welche Lehrer und kirchliche Führer des Westens für die patristische Tradition der Kirche im Osten bzw. welche Lehrer und kirchliche Führer des Ostens für die patristische Tradition der Kirche im Westen in Betracht zu ziehen sind, gegenstandslos.

### *3. Die patristische Tradition als der Kernbereich der kirchlichen Tradition*

Will man näher definieren, was konkret unter patristischer Tradition zu verstehen ist, so stößt man automatisch auf die Frage nach dem Verständnis der Tradition, dieses charismatischen »der Theologie eigenen Prinzips«[29] überhaupt.

Die moderne protestantische Exegese hat durch die historisch-kritische Methode die Erkenntnis unterstrichen, daß schon vor den Schriften des Neuen Testaments »eine reiche christliche Überlieferung« existierte, »die bestimmten Bedürfnissen der Gemeinde entsprang, in der mündlichen Weitergabe der Einzelstücke festgeprägte Formen erhalten hatte und zum großen Teil in die urchristliche Literatur aufgenommen wurde und so erhalten blieb«.[30] Diese Erkenntnis, die im Protestantismus ein Umdenken über die Formel »sola scriptura« erfordert, ist allerdings im Grunde nicht neu. Bereits in der Hl. Schrift ist dieser Tatbestand z. T. angesprochen (vgl. z. B. Lk 1,2; 1 Kor 11,2.34; 2 Thess 2,15; 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,13; 2,2). Es ist ebenfalls schon in der Schrift zu lesen, daß sie nicht alles beinhaltet, was die Apostel und Augenzeugen Christi gehört und gesehen haben (vgl. Joh. 20,11; 21,25; 1 Joh 1,12). Das heißt, daß neben dem schriftlich Überlieferten manches nur mündlich, ungeschrieben weiter tradiert wurde. Dieses nur mündlich Tradierte ist in einer weiteren Phase auch niedergeschrieben worden. Aus diesem zuerst Ungeschriebenen, später jedoch gleichfalls Niedergeschriebenen, ist das herzuleiten, was die orthodoxe Kirche unter Tradition versteht.

Indem die orthodoxe Theologie bei diesem Überlieferungsprozeß der göttlichen Offenbarung ansetzt, gewinnt sie ein unbefangenes Verhältnis zu dem von Anfang an in der Kir-

---

[28] *J. Ratzinger*, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: *Κληρονομία*, 1, 1969, 30.
[29] *G. Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, S. 241.
[30] *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin-New York 1975, S. 10—11.

che unter dem Wirken des Hl. Geistes tradierten Glaubensgut. Schrift und Tradition bilden demgemäß für sie *eine Einheit*. Dies ist eine in der Kirche althergebrachte, tiefgreifende Erkenntnis, die auch den Gesichtspunkt erhellt, wonach die Anfänge der Patristik sich sowohl zeitlich als auch literarisch vom Neuen Testament nicht einwandfrei trennen lassen. Vor etwa einem Jahrhundert faßte Franz Overbeck das Ergebnis seiner Forschungen in dem Satz zusammen, daß es zwischen dem NT und der patristischen Literatur »literar-historisch *keinen* Zusammenhang gibt«[31]. Inzwischen ist aber die Forschung dazu übergegangen, die Notwendigkeit einer neuen Begründung und Formulierung für die »klassische Unterscheidung von Schrift und Tradition« zu verlangen; den Grund hierfür gibt Georg Kretschmar[32] mit den Worten wieder: »Denn rein literargeschichtlich läßt sich die Abgrenzung der neutestamentlichen Schriften vom sonstigen urchristlichen Schrifttum kaum begründen. Biblische und patristische Forschung gehen heute nahtlos ineinander über. Und beide sind von der gleichen Anfrage betroffen, ob sich nicht gerade hier eine höchst fragwürdige Bindung der christlichen Theologie an Vergangenheit, an Texte und damit Interpretationskunst an einen papiernen Papst zeige«. Dies wäre tatsächlich eine »höchst fragwürdige Bindung der christlichen Theologie an Vergangenheit«, wenn die christliche Theologie sich als eine intellektualistische, frei wissenschaftliche, philologisch-historische Beschäftigung mit Texten verstehen würde. Die christliche Theologie steht aber im Dienste der Kirche. In der Kirche ist das unmittelbare »Verstehen und Erfahren« des tradierten Glaubens gewährleistet. Die Theologie schreibt deshalb der Kirche nicht ihren Glauben vor. Ihre Erkenntnisse, gestützt auf den lebendigen Strom der göttlichen Offenbarung, interpretieren den Glauben der Kirche. Deshalb findet nicht jede Theologie Anklang in der Kirche.

Das orthodoxe Verständnis von Schrift und Tradition als einer Einheit bewegt sich somit in der goldenen Mitte zwischen dem Prinzip »sola scriptura« und einem gelegentlich vertretenen Dualismus von Schrift und Tradition. Schrift und Tradition sind eine Einheit, weil beide sich inhaltlich auf die Offenbarung des Herrn und die Überlieferung der Apostel beziehen und das vermitteln, was zum Heil der Menschen in Christus notwendig ist. Gerade aus diesem Bezug auf die eine Quelle der Wahrheit, auf die Wahrheit selbst, erklärt sich die Tatsache, daß die echte Tradition zur Schrift nicht im Widerspruch steht. Es handelt sich hier nicht um kirchliche Traditionen allgemeiner Art und späterer Herkunft, sondern, wie der hl. Athanasios schreibt, um die *»eine Überlieferung und Lehre der katholischen Kirche*, die der Herr übergeben, die Apostel gepredigt und die Väter bewahrt haben. Denn die Kirche ist in dieser gegründet.«[33] Es handelt sich also um das

---

[31] *Fr. Overbeck*, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Darmstadt (Sonderausgabe) 1964, S. 18—19. Diese Meinung wird auch heute gelegentlich als gültig betrachtet, so z. B. von *Ph. Vielhauer* (Geschichte der urchristlichen Literatur, S. 2 ff.), obwohl er seine Ausführungen nicht auf das NT beschränkt und somit das Gegenteil praktiziert.

[32] *G. Kretschmar*, Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung für das Verständnis und die Autorität der altkirchlichen Tradition, in: Oecumenica. Jahrbuch für ökum. Forschung, 1971—1972, 116.

[33] *Athanasii M.*, Epistula ad Serapionem 28: *ΒΕΠ* 33, 116, 1 ff. Vgl. hierzu *Chrys. Konstantinidis*, *Ἡ σημασία τῆς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς παραδόσεως ἐν τῷ χριστιανισμῷ*, Istanbul 1960, S. 16. *Chrys. Konstantinidis — E. Photiadis*, *Ἔκθεσις περὶ τῶν πηγῶν τῆς Θείας Ἀποκαλύψεως κατὰ τὴν Ὀρθόδοξον Ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν*, Thessaloniki 1971, S. 62. Zur Frage der Einheit von Schrift und Tradition in der

»lebendige Band mit der Fülle der kirchlichen Erfahrung« und des kirchlichen Lebens. Es geht um das, »was überall, was immer, was von allen geglaubt wurde«[34], wie Vinzenz von Lerin es formuliert hat.

Daß die Kirche in dieser *einen* »Überlieferung« gegründet ist, bedeutet zugleich, daß diese *eine* »Überlieferung« des Herrn und der Apostel in der Hl. Schrift und der Tradition der Kirche aufbewahrt wird. Auch die Tradition hat im Laufe der Zeit, wie bereits bemerkt wurde, ihren schriftlichen Niederschlag gefunden, und zwar hauptsächlich in: a) den offiziellen und anerkannten Bekenntnissen der Kirche sowie den alten Taufsymbolen und Katechesen; b) den Entscheidungen der Ökumenischen Konzile und den Entscheidungen der Lokalkonzile, die in den Ökumenischen anerkannt wurden, oder zu einem späteren Datum abgehalten wurden und Entscheidungen getroffen haben, welche mit der Hl. Schrift und der altkirchlichen Lehre übereinstimmen; c) den Gebeten und Texten für den liturgischen Gebrauch der Kirche; d) den Zeugnissen, der Schriftauslegung und der Lehre der Kirchenväter überhaupt, wobei diese auch bei den vorher genannten Punkten entscheidend mitgewirkt haben. Denn sowohl die Bekenntnisse als auch die Entscheidungen der Konzile und die vielen Hymnen und Gebete der Kirche sind direkt oder indirekt das Werk der Väter. Die patristische Tradition ist deshalb keine eigenständige Größe, sondern das Herz und der Kernbereich der kirchlichen Tradition. Als solche besitzt sie einmaligen Wert und grundlegende Bedeutung für die Theologie und Kirche aller Zeiten und Orte. Dies läßt sich näher erläutern durch die Besprechung des zweiten Gesichtspunktes, zu dem ich jetzt übergehe.

## *B. Einige Charakteristika der patristischen Tradition in ihrer Bedeutung für die heutige Theologie*

### *1. Der biblische Charakter*

Hierher gehören zunächst nicht nur der bereits erwähnte Sachverhalt der engen literarhistorischen Verbindung des patristischen Schrifttums mit den Schriften des NT, sondern auch die überaus wichtige Entscheidung der alten Kirche über den nt. Kanon und die

---

Orthodoxie allgemein, siehe auch: *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), Tradition und Glaubensgerechtigkeit, Witten 1961. *I. Meyendorff*, *Παράδοσις τῆς Ἐκκλησίας καὶ παραδόσεις τῶν ἀνθρώπων*, in: *Θεολογία. Ἀλήθεια καὶ Ζωή*, Athen 1962, S. 129—151. *N. Nissiotis*, Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, in: Ökumenische Rundschau 14, 1965, 271—292. *A. Rantosavlievič*, *Παράδοσις καὶ Ἐκκλησία*, in: *Κληρονομία* 4, 1972, 21—40. *Kloster Penteli* (Hg.), *Παράδοσις-Ἀνανέωσις (Θεολογικαὶ Μελέται*, 2), Athen 1972. *N. Nissiotis*, Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit, in: *J. R. Nelson — W. Pannenberg* (Hg.), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt 1973, S. 201 ff. *G. Galitis*, *Γραφὴ καὶ παράδοσις κατὰ τὸν M. Βασίλειο*, in: *Βασιλειὰς ...*, hg. von der Metropolie von Thessaloniki, Thessaloniki 1979, S. 175—187. *Kirchl. Außenamt der EKD* (Hg.), Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 42), Frankfurt/M. 1982. *N. Matsoukas*, *Ἁγία Γραφὴ καὶ Παράδοση κατὰ τὶς ἑρμηνευτικὲς ἀρχὲς τῆς Ἀρχαίας Ἐκκλησίας*, in: *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* (Neue Folge), 4, 1985, 41—50.

[34] *Vinc. Lerinensis*, Communitorium 2,5: PL 50, 640.

Bibel. Diese Entscheidung, die »aus innerkirchlichen Motiven ... (Festlegung der echten und wahren Tradition)« hervorgegangen ist[35], setzt die geistige Führung und Verantwortung der Väter voraus. Den nt. Kanon verdanken wir den vielen bekannten und unbekannten altkirchlichen Vätern, die in diesen konkreten Schriften des NT die wahre und authentische Überlieferung des Herrn und der Apostel erkannten und damit diese Schriften als ihre Bibel anerkannten. Moderne Ansichten[36], wie z. B. der Kanon sei »allmählich wie von selbst herausgewachsen«, oder die Kirche verdanke ihn Markion bzw. den Gnostikern, übersehen die entscheidende Funktion jener geistigen Lehrer und Führer, die in ihrer Sorge um den rechten Glauben und kraft der in den Gemeinden lebendigen echten Überlieferung in einem langwierigen Prozeß den Kanon festlegten. Die Relevanz dieser Entscheidung auch für die Theologie heute liegt auf der Hand.

Über diese Entscheidung hinaus ist hier auch der Umgang der Väter mit der Bibel erwähnenswert und beispielhaft. Nahmen sie nämlich zunächst direkten Bezug auf die apostolische Überlieferung und zitierten sie das AT, so wurde im Laufe der Zeit der direkte Bezug auf die apostolische Überlieferung durch den zunehmenden Bezug auf apostolische Schriften ersetzt. Ohne diesen Prozeß der Bezugnahme und der kirchlichen Würdigung von apostolischen Schriften ist selbst die Bildung des Kanons kaum vorstellbar. Aber gerade aufgrund dieses innerkirchlichen Prozesses wird es verständlich, warum der Kanon nachher im Leben der Kirche und insbesondere der kirchlichen Lehrer und Führer seine grundlegende Stellung behauptet. Es ist daher nicht zufällig, daß die Werke der Väter besonders nach dem 3. Jh., sei es als exegetische Homilien oder theologische Traktate, die Beweiskraft ihrer Argumente intensiver aus der Hl. Schrift schöpfen. Zugleich wurzelt aber ihre Argumentation in der existentiellen Dimension ihres lebendigen Glaubens, des lebendigen Glaubens der Kirche. Es leben auch zu dieser Zeit noch manche Elemente, die zu einem unmittelbaren, tieferen Verständnis der Bibel beitragen. Daraus sowie aus der inneren Verbindung der patristischen Tradition mit der Hl. Schrift und dem ständigen Bezug der Väter auf die Bibel ergibt sich näher, was hier unter biblischem Charakter der patristischen Tradition zu verstehen ist.

Insbesondere geht aus dieser Sachlage die hermeneutische Bedeutung der patristischen Tradition hervor. Zum rechten, heilbringenden Verständnis einer strittigen Schriftstelle, so schreibt es der 19. Kanon des Quinisextums vor, hat man die Auslegung der Väter zu beherzigen. Diese Worte aus dem ausgehenden 7. Jh., die in der orthodoxen Kirche uneingeschränkt gelten, bleiben auch für die Theologie allgemein relevant. Es geht hierbei nicht darum, daß der Exeget sich vor der Autorität der Väter blind beugt und dem Buchstaben der patristischen Exegese Folge leistet. Was wirklich gemeint ist, ist die Tatsache, daß die Auslegung der Schrift durch die Väter die Richtung des rechten Glaubens zeigt. Die Rückverbindung mit der Auslegung der Väter ist somit ein Vorwärtsschreiten in derselben richtigen Richtung, ein Beherzigen der Gesinnung der Väter *(πατερικὸν φρόνημα)*; sie verhilft, treffender gesagt, zum rechten Verständnis der Bibel. So betrachtet erweist sie sich als ein immanent wichtiges und unverzichtbares hermeneutisches Prinzip.

---

[35] *W. Schneemelcher*, Bibel III, in: TRE VI, 46.

[36] Vgl. *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, S. 782 ff.

## 2. *Das Moment der Rechtgläubigkeit*

Bereits Johannes von Damaskos, der die patristische Tradition auf eindrucksvolle Weise zusammenfaßt, legte seinem bekannten und theologiegeschichtlich sehr bedeutsamen Traktat »Exakte Darlegung des orthodoxen Glaubens« folgende Arbeitsmethode zugrunde: »Ich werde mit Hilfe Gottes und seiner Gnade den Zerstörer des Irrtums und Vertreiber der Lüge, die Wahrheit, beschönigt und ausgeschmückt durch die Worte — wie durch goldene Troddel — der von Gott inspirierten Propheten und gottgelehrten Fischer und gott-tragenden Hirten und Lehrer darlegen ... Eigenes werde ich ... nichts sagen«[37]. Nach dieser Arbeitsmethode werden die Glaubenswahrheiten *erstens* mit Hilfe Gottes und seiner Gnade dargetan; *zweitens* versteht sich diese Arbeitsweise im Rahmen der gesamten göttlichen Offenbarung, und die Glaubenswahrheiten werden demnach »beschönigt«, d.h. dokumentiert durch die Worte der Propheten, der Apostel und der Hirten und Lehrer. Neben dem Alten und Neuen Testament werden also die Hirten und Lehrer, d.h. konkret die Kirchenväter, als eine gleichwertige theologische Autorität angeführt. Damit wird nicht ein denkgeschichtliches bzw. heuristisches Prinzip ausgesprochen, sondern vielmehr eine authentische kirchlich-theologische Haltung, »die im Konsens und der Kontinuität mit dem von Anfang an überlieferten Glauben ein qualitatives Merkmal der Rechtgläubigkeit«[38] anerkennt und bejaht. Diese Haltung, obschon nicht so deutlich formuliert, hat freilich auch bereits vorher Anwendung gefunden und ist fortan für die Theologie, auch für die heutige Theologie, unabdingbar.

Der Grund dafür liegt darin, daß es sich hierbei um die echte und wahre christliche Botschaft, um den rechten christlichen Glauben handelt. Die Glaubenswahrheiten und die theologischen Erkenntnisse der Kirche rühren von der göttlichen Offenbarung her und sind deshalb nicht menschliche Wahrheiten. Deshalb hat Johannes von Damaskos hierzu im eigentlichen Sinne nichts Eigenes hinzuzufügen. Die Väter haben in der Tat ziemlich früh einen Maßstab des rechten Glaubens, den *κανὼν τῆς πίστεως* (regula fidei), entwickelt und haben denselben Glauben in ihren Werken verkündet, in den Gebeten und Hymnen der Liturgie festgehalten und in den Ökumenischen Konzilen verteidigt. Ihre Gesinnung, ihre Glaubenswahrheiten und theologischen Erkenntnisse haben ihren unbestreitbaren Platz nicht nur für Johannes von Damaskos, sondern auch in der heutigen theologischen Forschung. Denn es ist derselbe wahre und unwandelbare Gott, der sowohl im Alten und im Neuen Testament als auch in der Kirche handelt und sein Volk »zur vollen Wahrheit« führt (Joh 16,13). Die Theologie setzt demnach nicht jeweils neu ein; im Gegenteil, sie setzt bei den überlieferten Erkenntnissen an und im Konsens damit vollbringt sie ihren Dienst in der Kirche von heute. Es geht dabei nicht um unreflektierte und unkritische Wiederholung irgendwelcher Phrasen aus der Vergangenheit, sondern um eine positive und bejahende Auswertung und Übertragung der christlichen Botschaft in die modernen Kategorien; diese Botschaft bleibt in der Vergangenheit, der Gegenwart und der

---

[37] *Ioannis Dam.*, Dialectica. Prooemium, 53—63: Kotter I (PTS 7), 52—53.

[38] *Th. Nikolaou*, Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos, in: Ostkirchliche Studien 25, 1976, 139.

Zukunft durch das Wirken des Hl. Geistes ein und dieselbe und bringt dem Menschen das Heil. Die von den Vätern ausformulierten Wahrheiten, z. B. über die Heilige Trinität oder die wahre Gottheit und wahre Menschheit Jesu Christi können nicht zur Disposition gestellt werden. Wenn es um den rechten Glauben geht, dann gilt es, daß wir die Kerzen unseres Glaubens und der Theologie heute an dem Funken des patristischen Geistes, der patristischen Gesinnung, anzuzünden haben; die Theologie hat in diesem Sinne dem »consensus patrum« Folge zu leisten und stets zu den Vätern zurückzukehren. »Im Blick auf die alte Kirche«, hebt Peter Stockmeier treffend hervor, »besitzt die Gegenwart ein ständiges Korrektiv und ein klares Maß.«[39]

### *3. Der hellenistische Einschlag*

Haben die beachtlichen Arbeiten von Adolf Harnack einerseits zu einer Blüte der patristischen Forschung geführt, so haben seine Ergebnisse andererseits die Patristik auch mit Fehleinsichten belastet. Die schwerwiegendste davon betrifft wohl die Entstehung und Entwicklung der christlichen Lehre, des formulierten Glaubens. »Hellenisierung des Christentums« wurde diese Entwicklung genannt; dabei ist der Vorwurf einer illegitimen und unhaltbaren Entfaltung des ursprünglichen christlichen Glaubens herauszuhören. Die christliche Botschaft sei durch ihre Übertragung in die hellenistische Welt und Begrifflichkeit verfälscht worden.

Diese Position berücksichtigt jedoch nicht gebührend die Tatsache, daß die Entsendung und Menschwerdung des Logos Gottes dann erfolgte, als »die Fülle der Zeit kam« (Gal 4,4). Hiervon ist die geistesgeschichtliche »Fülle der Zeit« durch die Verbreitung der griechischen Sprache, Kultur und Philosophie nicht auszuschließen. Vielmehr hängt sie engstens mit der Universalität des Christentums zusammen. »Wer prinzipiell«, schreibt mit Recht ein heutiger lutherischer Theologe, »die Möglichkeit der Übersetzung in die Denkformen der Griechen bestreitet, schränkt damit faktisch die Universalität der Christusbotschaft, die auf Glauben und Verstehen zielt, ein. Die Geschichte des altkirchlichen Dogmas ist deshalb umgekehrt in jedem Fall ein Hinweis auf die Universalität und zugleich die Notwendigkeit solcher Übertragung ... Wenn es um verbindliche Lehre heute geht, wird man das altchristliche Dogma aber auch nicht überspringen können, weil auch unser Verstehen von Wirklichkeit nicht das Denken der Griechen überspringt, sondern weiterführt ... Wer mit der Übernahme des technischen Denkens sich in die Erbfolge der Griechen eingliedert, wird gut tun, auch im Bereich der Theologie die hier geforderten analogen Reflexionen nicht einfach auszusparen«[40]. An der positiven Einschätzung der »geistesgeschichtlich unausweichlichen und gegenseitig nützlichen Begegnung«[41] der christli-

---

[39] *P. Stockmeier*, Die Alte Kirche — Leitbild der Erneuerung, in: Theologische Quartalschrift 146, 1966, 405. Vgl. auch *W. Schneemelcher*, Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht, in: Dialog des Glaubens und der Liebe (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 11), Stuttgart 1970, S. 12—25.

[40] *G. Kretschmar*, Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung ..., in: Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung. 1971—1972, 118—119.

[41] *Th. Nikolaou*, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, in: *Φιλοσοφία* 7, 1977, 385 mit Anm. 4.

chen Botschaft mit dem griechischen Denken hält heute fast jeder fest, der sich mit der altchristlichen Entwicklung befaßt. Sieht man hier von Teilansichten ab, ob z. B. die Kirchenväter die philosophische Sprache bloß als erlaubtes Werkzeug verwenden[42] oder ob vielmehr von der »Kanonisierung« des Hellenismus gesprochen werden kann[43], so muß man jedenfalls in dieser Begegnung des Griechischen mit dem Christlichen bei den Kirchenvätern des Ostens und des Westens den gemeinsamen Weg des Göttlichen mit dem Humanen erkennen. In dieser Begegnung demonstriert sich die Tatsache, »daß beide Bewegungen unabdingbar am Menschen und seiner Existenz orientiert sind«[44]. Über diese Tatsache hinaus bleibt der Umgang der Väter mit der damaligen Kultur und Wissenschaft wegweisend und beispielhaft für die heutige Theologie in ihrem Umgang mit der modernen Wissenschaft.

### *4. Der ökumenische Aspekt*

Die Tradition der Väter ist ökumenisch in einem vierfachen Sinne: *Erstens*, weil die Väter die christliche Botschaft in die Sprach- und Kulturformen von damals übertragen und somit ihre Universalität gesichert haben. *Zweitens*, weil die Tradition der Väter in der damaligen Ökumene von allen Christen als verbindlich angesehen und erlebt wurde. *Drittens*, weil sie auch heute allen Christen gleichermaßen zugehört und nicht das ausschließliche Erbe dieser oder jener Kirche ist. *Viertens*, weil sie die Chance zur Verwirklichung der ersehnten ökumenischen Einheit bietet.

Die Entfremdung und Spaltung zwischen Osten und Westen haben manchmal bedauerlicherweise zu einer gegenseitigen Zensur und zur Schwächung der ökumenischen Bedeutung der patristischen Tradition geführt. Es dringt aber heute mehr und mehr ins Bewußtsein der Kirchen ein, daß ihre Wiedervereinigung nur durch ein tiefgehendes theologiegeschichtlich fundiertes und sachliches Kennenlernen möglich ist. Die Würdigung und Anerkennung aller kirchlichen Lehrer und Zeugen des rechten Glaubens im Osten und im Westen ist daher zweifellos der bedeutendste Schritt. Die unmittelbare und uneingeschränkte Bejahung der patristischen Tradition als eines festen und höchsten Maßstabes und *Kriteriums des rechten Glaubens* ist im Grunde so viel wie Wiedervereinigung in großen Zügen. Denn dann läßt sich, falls immer noch erforderlich, unschwer feststellen, welche die eine heilbringende Lehre in den verschiedenen Streitfragen ist.

---

[42] Vgl. *W. Völker*, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (TU 57), Berlin 1952, S. 8 f., für den z. B. Klemens von Alexandrien »bei seiner Methode der Anknüpfung nie die Grenzlinie überschritten hat«. Siehe auch *E. v. Ivanka*, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 97 f.

[43] *G. Florovsky*, Patristics and Modern Theology ..., S. 241.

[44] *P. Stockmeier*, Die Begegnung des frühen Christentums mit dem antiken Humanismus, in: *Fr. Henrich* (Hg.), Humanismus zwischen Christentum und Marxismus (Münchner Akademie-Schriften, 56), München 1970, S. 21.

# Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift

*Von Mircea Basarab, München*

Die Schriftauslegung der Väter spielt zumindest in der orthodoxen Theologie nicht nur eine wichtige Rolle für die Kirchengeschichte, sondern hat auch noch eine viel tiefere Bedeutung. Sie unterstreicht den wichtigen geistlichen Aspekt der Schrift, welcher der modernen Exegese oft fehlt. Basilius schrieb zwar keine eigentlichen Schriftkommentare, hinterließ aber in seinen Homilien und anderen Werken eine reiche exegetische Erbschaft.

Wie für die anderen Heiligen Väter, so war die Schrift auch für den heiligen Basilius das Wort Gottes, das er sehr gut kannte und intensiv lebte. Die Bibel eignet sich hervorragend zur Meditation, und aus diesem Grund empfahl er sie inständig den Gläubigen. So schreibt er an eine Witwe: »Ich rege sie (d. h. die Tochter der Witwe) an, ihr Leben mit der Kontemplation der göttlichen Worte des Herrn zu verbringen, damit ihre Seele durch seine erlösende Lehre ernährt wird«[1]. Eine ähnliche Bemerkung finden wir auch in einem an den hl. Gregor gerichteten Brief: »Das wichtigste Mittel, um herauszufinden, was man tun soll, ist die Beschäftigung mit den von Gott eingegebenen Schriften«[2], die uns zahlreiche unvergleichliche und nachahmenswerte Vorbilder vor Augen stellen[3].

Die Schrift hat für Basilius wesentliche Bedeutung, weil ihr ganzer Inhalt »zur Erbauung und Vervollkommnung unserer Seelen«[4] geschrieben wurde. Nur durch Kontemplation und Vertiefung in die Worte der Schrift, an denen »nichts überflüssig ist«[5], kann der Christ zur Gotteserkenntnis und zur Ähnlichkeit mit Gott gelangen.

## *Die Heilige Schrift in der Sicht des hl. Basilius*

### *1. Die Schriftinspiration*

Der hl. Basilius betrachtet die Schrift als eine besondere Autorität, sie wird von ihm »das Wort der Wahrheit«[6] und »das göttliche Wort« genannt. Diese Autorität ist begrün-

---

[1] Brief 296, An eine Witwe, PG 32, 1040; *Saint Basile*, Lettres, Texte établi et traduit par *Yves Courtonne*, Bd. I (Lettres 1—100), Paris 1957; Bd. II (101—218), Paris 1961; Bd. III (219—367), Paris 1966.

[2] Brief 2,3 An Gregor, PG 32, 228.

[3] Ebd.

[4] Hom. 9,1 in Hexaemeron, PG 29, 190; *Basile de Césarée*, Homélies sur Hexaéméron. Introduction et traduction de *Stanislas Giet*, Sources chrétiennes Nr. 26 bis, 2e Édition, Paris 1968: *Basilius der Große*, Ausgewählte Homilien und Predigten, in Bibliothek der Kirchenväter, Bd. II, München 1925.

[5] Hom. 6,11 in Hexaemeron, PG 29, 143.

[6] De Spiritu Sancto 4, PG 32, 77; *Basile de Césarée*, Sur le Saint-Esprit. Introduction, texte, traduction et notes par *Benoît Pruche*, Sources chrétiennes Nr. 17 bis, Paris 1968; *Basilius von Cäsarea*, Über den Heiligen Geist, Übers. von Manfred Blum, Freiburg i. Br. 1967.

det in der Tatsache, daß die Schrift unter dem Beistand des Heiligen Geistes geschrieben wurde. Der Heilige Geist offenbarte den Autoren der Bibel die erlösende Wahrheit. Die ganze Schrift ist von Gott eingehaucht, und sie wurde geschrieben, damit jeder Mensch in ihr die geeignete Arznei finde[7]. Der biblische Schriftsteller versucht, soweit es ihm möglich ist, die Offenbarung Gottes weiterzugeben und den Menschen aus dem Reichtum der Offenbarung das unsagbare Mysterium zu entschleiern. Der inspirierte Verfasser ist aber nicht nur Überbringer der göttlichen Botschaft, sondern zugleich auch ihr Ausleger: Er bemüht sich, die göttliche Mitteilung in menschlicher Sprache zu verkünden. So ist der biblische Autor ein gehorsamer Hörer und treuer Mitarbeiter des Heiligen Geistes[8]. Der Geist erleuchtet und fördert ihn und steht ihm bei[9] und vergrößert dadurch seine geistigen Fähigkeiten, das Geoffenbarte mitzuteilen und verständlich zu machen. Der inspirierte Schriftsteller ist keineswegs ein willenloser Gefangener des Heiligen Geistes, sondern sein eigenständiger Mitarbeiter, der mit den begrenzten Möglichkeiten der menschlichen Sprache die göttliche Offenbarung wiedergibt. Im Inspirationsprozeß wird also die Person des heiligen Autors mitberücksichtigt. Die Kirchenväter sagen zwar ausdrücklich, daß Gott der Verfasser der Heiligen Schrift ist, aber dadurch wird die Individualität des menschlichen Autors nicht aufgehoben. Der Beistand des Heiligen Geistes befähigt den menschlichen Verfasser[10], die göttliche Botschaft auszulegen und sie in verständlicher Sprache mitzuteilen.

### *2. Die Schrift als Quelle der Offenbarung*

Die Schrift ist in der Sicht des hl. Basilius Quelle der Offenbarung. Sie enthält die Wahrheit, die zur Rettung der Menschen notwendig ist. Basilius beruft sich auf sie als auf eine unbestreitbare Autorität. Jede seiner Aussagen belegt er mit Zitaten aus der Schrift. Die Schrift ist für Basilius die Autorität, die die Authentizität unserer Lehre garantiert. So ist sie für ihn der Maßstab für alle Glaubensaussagen, sowohl für die rechtgläubigen als auch für die nicht rechtgläubigen. So beurteilt Basilius auch die Behauptungen seiner Gegner an der Schrift. In seinem Werk »Adversus Eunomium« macht er auf die Gefahr aufmerksam, die durch Neuerungen im Glauben entsteht, denn diese Neuerungen lassen sich nicht durch die »göttlichen Worte« stützen. Nach der Meinung des hl. Basilius ist es streng verboten, der Schrift etwas hinzuzufügen oder etwas aus ihr wegzulassen[11].

---

[7] De Spiritu Sancto 21, PG 32, 165; Hom. in Ps. 1, PG 29, 210—211; Hom. in Ps. 48, 4—5, PG 29,435; Hom. in Ps. 48, 1 PG 29,431.

[8] Hom. in Ps. 29, 12, PG 29,322; Hom. in Ps. 48,4—5, PG 29,435.

[9] Hom. De Fide, PG 31,470—471.

[10] Comment. in Isaiam, Prooemium, PG 30, 126.

[11] Adversus Eunomium II, 8, PG 29, 585; *Basile de Césarée,* Contre Eunome, Tom. I, Sources chrétiennes Nr. 299, Paris 1982; Tome II, Sources chrétiennes Nr. 305, Paris 1983.

Neben der Schrift, die Basilius so oft wörtlich oder sinngemäß zitiert, spielt für ihn auch die Tradition, die unter verschiedenen Namen in seinem Werk erscheint[12], eine bedeutende Rolle für unser geistliches Leben. Auch sie ist eine unerschöpfliche Quelle, auf die der Bischöf von Cäsarea gern und nicht selten Bezug nahm.

### *3. Die Einheit der Schrift*

Die Heilige Schrift erscheint bei Basilius als einheitliches Werk. Die zahlreichen und sehr verschiedenartigen Bücher der Bibel zerstören ihre Einheit deshalb nicht, weil sie alle unter dem Einfluß des Heiligen Geistes zur Auferbauung und Vervollkommnung unserer Seelen[13] geschrieben wurden. Ebenso wie das Neue Testament gehört auch das Alte Testament zur Heilsgeschichte; ja, sehr viele Ereignisse des Neuen Testaments haben ihre Wurzel im Alten Bund. Die Personen, Taten und Ereignisse im Alten Testament haben nicht nur historische Bedeutung: Sie sind auch Symbol oder Typos für Ereignisse und Gestalten des Neuen Testaments[14]. Durch die Ankunft Jesu Christi wurden die Vorbilder Wahrheit, die Verheißungen Wirklichkeit[15]. Die Ereignisse des Neuen Testaments können oft nur von ihrer Basis im Alten Testament her verstanden werden. In seiner Schriftauslegung betont der hl. Basilius die Verbindung von Altem und Neuem Testament; er ist überzeugt, daß Gott schon im Alten Testament die Ankunft seines Sohnes vorbereitet hat.

Die Einheit der Schrift zeigt sich auch in ihrem *christozentrischen* Charakter: Ihre Mitte ist Jesus Christus. Thema des Neuen Testaments ist die Menschwerdung und das irdische Leben Jesu, aber das Alte Testament bereitete die Ankunft Christi durch die Weissagungen seiner Propheten vor. In seinen Homilien über die Psalmen legt Basilius die Schrift christozentrisch aus. Das Alte Testament gehört den Christen genauso wie das Neue; beide Testamente bilden eine Einheit. Aufgrund dieser Anschauung zitiert Basilius ebenso Texte aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament und wählt für seine Homilien Themen aus der ganzen Schrift.

### *4. Die Schrift und ihre Ausdrucksform*

Basilius unterscheidet zwischen Sprache und Inhalt. Er ist der Meinung, daß die Sprache als Ausdrucksmittel hinter dem Denken zurückbleibt: Was wir denken, ist viel tiefer

---

[12] Adv. Eunom. I, 1, PG 29, 500 »die Tradition der Apostel«; I, 3, PG 29, 508 »die Tradition, die während der ganzen vergangenen Zeit herrschte«; I, 4, PG 29, 512 »die ehrwürdige Tradition der Väter«; III, 2, PG 29, 657; III, 5, PG 29, 665 »die Tradition der Taufe der Heilung« oder »nach der Tradition selbst des Herrn«; De Spiritu Sancto 27, PG 32, 188 »Überlieferung der Apostel«; Kap. 29, PG 32, 200 »die ungeschriebene Tradition« oder nur »Tradition«; Kap. 10 PG 32, 112 »die Tradition der Taufe«; Kap. 29, PG 32, 208 »die Tradition«; Kap. 15, PG 32, 132 u. Kap. 30, PG 32, 213 »die apostolische Tradition«; Kap. 9, PG 32, 108 »die ungeschriebene Tradition der Väter« Siehe auch *B. Pruche,* Introduction ... S. 136—154.

[13] Hom. 9, 1 in Hexaemeron, PG 29, 190.

[14] De Spiritu Sancto 21, PG 32, 165; Hom. in Ps. 44, 4—5; 9—12, PG 29, 395, 398—399, 406—407. 410.

[15] De Spiritu Sancto 21, PG 32, 165.

und umfassender als das, was wir durch Worte ausdrücken können, weil das Wort von seiner Natur her ein zu schwaches Instrument ist, um dem Gedanken dienlich zu sein[16]. Diese Schwierigkeit begegnet erst recht in der Arbeit des Theologen, der in menschlicher Rede das Transzendente zum Ausdruck bringen soll. Unsere Verwegenheit, über Gott zu reden, ist doppelt, »weil unser Verstand bei weitem nicht der Erhabenheit des Themas entspricht, und weil andererseits unsere Rede das Gedachte nur dunkel und unvollkommen auszudrücken vermag«[17]. Unser Verstand ist zu klein gegenüber der Größe des Gegenstands und unsere Rede ist noch unvollkommener als die menschliche Einsichtskraft[18]. Diese Überzeugung äußert Basilius auch gegenüber seinem Freund Gregor von Nazianz: »Jeder theologische Terminus ist zu schwach, den Gedanken des Redenden wiederzugeben, und zu schwach, die Wißbegier des Fragenden zu stillen«[19].

Die Differenz zwischen dem Inhalt und seinem sprachlichen Ausdruck findet sich auch in der Schrift: Die Form, in der die Offenbarung mitgeteilt wird, bleibt weit hinter dem Gegenstand der Offenbarung zurück. Die Väter sprechen in ihrer Schriftauslegung oft von der Unzulänglichkeit der menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten. Sie bezeichnen die Diskrepanz zwischen Inhalt und sprachlicher Form der Schrift mit dem Terminus *συγκατάβασις* (Herablassung): Das Schriftwort hat einen tieferen Sinn als den, den sein sprachlicher Ausdruck vermuten läßt. Auf diese Art üben Basilius von Cäsarea und die anderen Kirchenväter eine Entmythologisierung[20], die sich grundsätzlich von Bultmanns Entmythologisierung unterscheidet. Die Armut und Unzulänglichkeit unserer Sprache sind aber keinesfalls ein Grund, die Schrift nicht nach dem tieferen Sinn zu erklären. Im Gegenteil, wir sollen den Willen des Wortes[21] suchen, d.h. wir sollen den wahren und manchmal verborgenen Sinn der Schrift zu enthüllen suchen.

Die Unzulänglichkeit der Ausdrucksform der Schrift wird für Basilius durch die göttliche Gnade ausgeglichen, die hinter dem Buchstaben steht. Die scheinbar einfachen Worte der Schrift haben eine erstaunliche Kraft, uns zum Heil zu führen[22]. Auch die Benutzung von Anthropomorphismen ist ein Zeichen unserer Schwäche, ein Kunstgriff, um das Unsagbare an Gott in der menschlichen Sprache auszudrücken. Für Basilius ist die Ausdrucksweise der Schrift ein Erziehungsmittel, durch das die Menschen von den irdischen und vorübergehenden zu den himmlischen und ewigen Wahrheiten erhoben werden. Die sprachliche Form der Schrift ist nur ein Mittel, um die Gläubigen zum Verständnis der göttlichen Lehre hinzuführen.

Der hl. Basilius versucht ebenso wie die anderen Kirchenväter, die Schrift auf apophatische Weise auszulegen. Er weiß schon zu unterscheiden zwischen dem Wesen Gottes und

---

16 Brief 7, An Gregor, PG 32,246.
17 Hom. De Fide, PG 31,463.
18 Ebd.
19 Brief 7, An Gregor, PG 32,246.
20 *Elias Oikonomou,* Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche, Stuttgart 1976, S. 57; *Georg Galitis,* Schrift und Tradition beim hl. Basilius, in: *A. Rauch, P. Imhof* (Hrsg.), Basilius. Heiliger der Einen Kirche, München 1981, S. 147; *G. Galitis,* Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, in: La Théologie dans l'Église et dans le monde, Chambésy 1984, S. 118—123.
21 Comment. in Isaiam, Prooemium 6, PG 30, 127.
22 Hom. in Ps. 44,3, PG 29,394—395.

seinen Energien: Dem Wesen nach ist Gott unzugänglich. Was wir von Gott erkennen können, sind nur seine Energien. — Diese Unterscheidung, die ihre vollkommene Form in der Lehre von Gregor Palamas erreicht, hat ihre Wurzel schon bei Basilius. »Die Energien Gottes sind verschieden, das Wesen aber ist einfach. Wir sahen also, daß wir unseren Gott durch seine Energien erkennen. Wir verkündigen aber nicht, daß wir uns dem Wesen selbst nähern, denn seine Energien steigen zu uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich«[23]. Die Unzugänglichkeit Gottes ist das Thema des Apophatismus, der keinesfalls nur eine Verneinung ist, sondern uns zum Lobpreis Gottes führen soll.

Die Anthropomorphismen der Bibel sind notwendig, weil sonst der Mensch ihren Inhalt nicht verstehen würde. Die Ausdrucksweise der Bibel richtet sich nach dem menschlichen Fassungsvermögen und nicht nach dem Offenbarungsgegenstand. Die mythische Sprache der Bibel ist nach dem Verständnis des hl. Basilius und der anderen Kirchenväter eine Möglichkeit, das Unsagbare an Gott den Menschen nahezubringen. Die göttliche Wahrheit drückt sich in menschlichen Möglichkeiten aus, sie ist durch mythische Sprache vermittelt, wird aber nie als Mythos verstanden. Basilius betont die Transzendenz Gottes, spricht aber gleichzeitig davon, daß der Mensch gezwungen ist, seine geistlichen Erfahrungen in menschlichen Vorstellungen und in menschlicher Sprache mitzuteilen. Die Unzulänglichkeit der Sprache zwingt uns dazu, Anthropomorphismen zu benutzen, weil wir sonst keine Möglichkeit haben, über Gott zu reden. Basilius fordert die Christen dazu auf, den wahren Sinn der Schriftworte zu erfassen und die gewöhnliche Bedeutung, die nicht zu Gott paßt, außer acht zu lassen[24].

## *Der heilige Basilius als Schriftausleger*

### *1. Die Eigenschaften des Auslegers*

Die Fülle der Bibelzitate und die Anspielungen auf den Bibeltext, die wir überall im Werk des hl. Basilius finden, geben uns das Recht, ihn als guten Kenner der Schrift zu betrachten. Die Heilige Schrift enthält nach der Meinung des hl. Basilius neben den klar ersichtlichen noch bestimmte geheimnisvolle Lehren[25], die vom Heiligen Geist gewollt und nicht jedem zugänglich sind[26]. Deshalb soll sich der Schriftausleger nicht nur intellektuell auf die Auslegung der Schrift vorbereiten, sondern auch noch besondere geistliche Eigenschaften haben: Ohne innere Reinheit ist eine Annäherung an die Schriftgeheimnisse nicht möglich. Voraussetzung für das Verstehen der Schrift, das zur Gotteserkenntnis führt, ist, seine irdischen Bindungen aufzugeben, die Leidenschaften abzulehnen und gute Taten zu vollbringen. »Du aber«, schreibt Basilius, »willst du über Gott

---

[23] Der Brief 234, An Amphilochius, PG 32, 869 zitiert bei *G. Galitis*, Schrift und Tradition ... S. 148.
[24] Adv. Eunom. PG 29, 625 u. 628.
[25] Ad Adolescentes, PG 31, 566.
[26] De Spiritu Sancto 27, PG 32, 190.

etwas reden oder hören, mache dich los von deinem Leibe, mache dich los von den leiblichen Sinnen, verlaß die Erde, verlaß das Meer, laß die Luft unter dir, vergiß die Zeit und ihren Lauf, geh vorüber an den Herrlichkeiten der Erde ...«[27]. Die Befreiung von Leid und der Besitz der seelischen Ruhe sind unbedingt notwendig, damit Jesus im Ausleger wohnen kann, und durch Ihn errreicht man »die notwendige Ruhe für das Verstehen der Lehren«[28].

Die Heilige Schrift ist für Basilius das Wort Gottes. Deshalb bereitet sich der Exeget durch Reinheit des Herzens, Gebet und Kontemplation auf ihre Erklärung vor, aber auch dadurch, daß er in den weltlichen Wissenschaften Bescheid weiß. In dieser Hinsicht bleibt Basilius ein unübertroffenes Beispiel: Seine Kenntnisse sind wahrhaftig enzyklopädisch und umfassen die verschiedensten Gebiete (Philosophie, Geschichte, Astronomie, Erdkunde, Kosmogonie usw.).

Sehr wichtig ist für den Schriftausleger eine gewisse Identität mit dem inspirierten Verfasser. Durch diese Affinität gelingt es dem Ausleger, den genauen Sinn der Schriftworte herauszufinden. Er soll jede Auslegung vermeiden, die einen vom inspirierten Verfasser nicht beabsichtigten Sinn ergeben könnte, denn eine solche Schriftauslegung führt in eine fremde, schädliche Richtung.

### *2. Die Rolle der Tradition bei der Schriftauslegung*[29]

Im Werk des Basilius spielt die Tradition eine wichtige Rolle für die Begründung der rechtgläubigen Position. Sie wird als Quelle der Offenbarung betrachtet, und es steht ihr zu, die Schrift auszulegen. Die Schrift ist ja nur der Teil der Tradition, der unter dem Beistand des Heiligen Geistes schriftlich niedergelegt wurde. Deshalb ist die Tradition am ehesten berechtigt, Licht auf die Stellen zu werfen, an denen die Schrift sich weniger deutlich ausgedrückt hat. In der Sicht des hl. Basilius erklärt und ergänzt die Tradition den Inhalt des Glaubens; sie bildet den Kontext, in dem die Schrift erscheint und weitergegeben wurde. Der Verzicht auf die Tradition ist undenkbar für den großen Kappadozier: »Wenn wir nämlich versuchten, die ungeschriebenen Bräuche zu meiden, als ob sie keinen Wert hätten, möchten wir wohl unbeabsichtigt das Evangelium selbst an wichtigen Stellen schädigen ...«[30].

Die Tradition soll die Schrift erklären; die Schrift aber soll die Authentizität der Tradition überprüfen und bestätigen. »Aber es genügt uns ja nicht, daß es die Überlieferung

---

[27] Hom. De Fide, PG 31,466.

[28] Hom. in Ps. 45,9—11, PG 29,427.430.

[29] Es liegt nicht in unserer Absicht, über die Überlieferung als Quelle der Offenbarung zu sprechen, und auch nicht, die Beziehung zwischen Tradition und Schrift zu betonen. Über die Tradition bei Basilius und ihre Beziehung zur Schrift siehe: *Basile de Césarée*, Sur le Saint-Esprit, Introduction ... par B. Pruche, Sources chrétiennes Nr. 17 bis; *R. P. C. Hanson*, Basile et la doctrine de la Tradition en relation avec le Saint-Esprit, in Verbum Caro, vol. 22, Nr. 88/1968; *G. Galitis*, Schrift und Tradition ... *Stephan Horn S. D. S.*, Lebendige Tradition und Schriftverständnis. Die Sicht des hl. Basilius in ihrem geistlichen Kontext, in: *A. Rauch, P. Imhof*, op. cit. S. 143—177.

[30] De Spiritu Sancto 27, PG 32, 187.

der Väter ist, denn auch diese folgten ja nur dem Willen der Schrift, indem sie ihre Grundlagen aus den Zeugnissen gewannen, wie wir sie soeben aus der Schrift beigebracht haben«[31]. Die Praxis der Kirche und die Sitten der Heiligen Väter werden also letzten Endes mit den Augen der Schrift gesehen, die Schrift bleibt unbestrittene Autorität und ist gleichzeitig die Überprüfungsbasis der Überlieferungsaussagen. Von diesem Prinzip läßt sich Basilius führen: Er gründet seine Aussagen auf die Schrift und auf die Argumente, die er aus der Überlieferung der Kirche gewinnt. Wenn wir sein Werk »De Spiritu Sancto« lesen, können wir leicht erkennen, daß sich der Verfasser immer auf die Schrift und die Überlieferung der Kirchenväter bezieht. Aber nicht nur in »De Spiritu Sancto«, sondern auch allgemein in seinen Werken hält sich Basilius an diesen Grundsatz. Er liest und erklärt die Schrift unter der geistlichen Leitung der Kirchenväter und wirft den Häretikern vor, eigenmächtige Interpretationen vorzunehmen, die deshalb falsch sind, weil sie sich nicht auf die Schrift und die Überlieferung stützen.

Sein ganzes Leben lang bleibt der hl. Basilius der Überzeugung treu, daß man die Schrift nicht von der Überlieferung isolieren darf, weil beide in einer harmonischen wechselseitigen Beziehung zueinander stehen. Die Heilige Schrift und die Heilige Tradition, das Werk des Heiligen Geistes in der Kirche, sind nicht voneinander zu trennen; die lebendige Tradition kann uns dazu helfen, den wahren Sinn des Wortes Gottes herauszufinden.

### *3. Die Schriftauslegung und die weltliche Literatur*

Basilius freute sich in seiner Jugend über alles, was die Schulen in Cäsarea, Konstantinopel oder dem berühmten Athen ihm bieten konnten. Als er sich dann für die Kirche engagierte, brachte er eine vielfältige kulturelle Mitgift ein. Alles, was Dialektik, Philosophie oder Geschichte, überhaupt die ganze damalige Wissenschaft ihm für die Auslegung der Schrift oder für die Verteidigung des orthodoxen Standpunktes boten, zog der heilige Basilius in seinen Homilien heran. Um seine Ausführungen zu begründen, macht er Anleihen bei der stoischen, platonischen und aristotelischen Philosophie.[32] In seinem Werk »Adversus Eunomium« ist Basilius ein subtiler Dialektiker, und im 21. Kapitel von »De Spiritu Sancto« bringt er den Gegner mit seiner logischen Auslegung zum Schweigen. Die Art, in der Basilius die Zeugnisse aus der Schrift und der Überlieferung der Väter handhabt, ist beneidenswert. Der große Kappadozier appelliert in seiner Auslegung an die gesunde Vernunft, die uns bei der Entdeckung der Herrlichkeit des göttlichen Werkes helfen kann[33].

Nicht nur die Philosophie, auch die Literatur und die Geschichte wurden von Basilius in seinen Erörterungen zum Beweis herangezogen. Eine wichtige Aussage über die Literatur und die Wissenschaft findet sich in seiner Schrift »Ad Adolescentes«. Basilius betrach-

---

[31] De Spiritu Sancto 7, PG 32, 95.

[32] Für die Anleihen aus der Philosophie siehe *B. Pruche*, Sources chrétiennes Nr. 17 bis, S. 154—175.

[33] Hom. 6, 11 in Hexaemeron, PG 29, 146.

tet dort die Literatur und die profane Wissenschaft als großartige geistige Übung, um zu Kenntnis und Verständnis der Schrift zu gelangen[34]: »Besteht nun wirklich zwischen den beiden Lehren (Heilige Schrift und Profanliteratur) eine gewisse gegenseitige Verwandtschaft, so wird ihre Kenntnis uns von Nutzen sein; wenn nicht, dann macht eine vergleichende Gegenüberstellung uns auf den Unterschied aufmerksam und dient nicht wenig zur Bestätigung des Besseren«[35]. In der Tat, zwischen der Schrift und der profanen Literatur gibt es eine geistige Verwandtschaft, ja sogar eine Einheit[36]. Solange man nach dem Beispiel der Biene, die nur das Beste auswählt[37], die Literatur kritisch betrachtet, hilft sie uns tatsächlich zum Verständnis des Wortes Gottes.

Basilius ist zwar davon überzeugt, daß es sinnvoll und nützlich ist, weltliche Literatur zu benutzen, aber er betrachtet sie als der Schrift unterlegen. Aus diesem Grund spielen die Argumente der Philosophie, die Fakten der Geschichte und die Belege aus der Literatur nur eine sekundäre Rolle. Der Schriftausleger soll seine Exegese zuerst auf die biblischen und die aus der Tradition genommenen Beweise gründen; erst danach kann er auch die Hilfe des »äußeren Menschen« in Anspruch nehmen.

### *4. Die Elemente der Bibelkritik*

Im exegetischen Werk des Basilius finden wir Elemente, die heute normalerweise zur Bibelkritik bzw. Textkritik gerechnet werden. Obwohl der hl. Basilius nicht die Absicht hatte, sich eigens mit diesen Problemen zu beschäftigen, äußert er gelegentlich seine Meinung, was die Übertragung des biblischen Textes angeht, oder nimmt Stellung zu anderen Fragen, die heute sehr aktuell sind. Was für ihn zählt, ist, daß die Schrift »zur Erbauung und Vervollkommnung unserer Seelen« geschrieben wurde, und aus dieser Sicht nimmt er Stellung zu modern gewordenen Fragen. Bei seinen Interpretationen benutzt er die historisch-literarische Methode. Er kennt mehrere Varianten des heiligen Textes, die er sehr wahrscheinlich in der Hexapla des Origenes fand. Zwei Beispiele sollen zeigen, wie Basilius bei der Schriftauslegung vorgeht: Bei der Auslegung des Textes: »Im Anfang schuf Gott ...« (Gen 1,1) beschäftigt sich Basilius mit der Erklärung des Ausdrucks: »im Anfang« *(ἐν ἀρχῇ)*. Nachdem er die Textvarianten studiert hat, behauptet er: Andere Ausleger haben die Stelle, um den Sinn deutlicher zum Ausdruck zu bringen, so übersetzt: »Im Prinzip *(ἐν κεφαλαίῳ)* schuf Gott, d.h. auf einmal und in einem Augenblick«[38].

Die Bedeutung des Verbs »schwebte« (in Gen 1,2: »Gottes Geist schwebte über dem Wasser«) entlehnt Basilius von einem Syrer: Das Verb sollen wir als »wärmte« verstehen: Dadurch macht der Geist Gottes die Natur des Wassers lebensspendend — gleichwie ein brütender Vogel die Eier erwärmt und diesen so eine gewisse belebende Kraft einsenkt«. Basilius kommt zu diesem Ergebnis, weil »der syrische Ausdruck treffender sei und wegen

---

[34] Ad Adolescentes, PG 31,566—567.
[35] Ebd., PG 31,567.
[36] Ebd., PG 31,567.583.
[37] Ebd., PG 31,570.578.
[38] Hom. 1,6 in Hexaemeron, PG 29,18.

seiner sprachlichen Verwandtschaft mit dem hebräischen dem Sinn der Schrift eher irgendwie näherkomme«[39].

Der hl. Basilius weiß um die Bedeutung der Textvarianten. Nach der Art, wie er spricht, ist es sehr wahrscheinlich, daß er auch die Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion aus der Hexapla des Origenes kennt. Aber nicht nur die griechischen Übersetzungen, auch die syrische Übersetzung kann durch ihre Sprachverwandtschaft mit dem hebräischen Text näheren Aufschluß über den Sinn der Schrift geben. So anerkennt Basilius, obwohl er nicht hebräisch spricht, die Autorität des hebräischen Textes und die Notwendigkeit, den Sinn des Textes getreu wiederzugeben[40]. Basilius sieht auch ein, daß der Text manchmal entstellt ist, auch noch in den am sorgfältigsten geschriebenen Exemplaren[41]. Es ist also notwendig, den Text aufmerksam zu studieren, und im Fall einer Verderbtheit soll er mit Vorsicht verbessert werden. Ein Beispiel für einen zusammenhanglosen Text bietet etwa Gen 1,11; Basilius wagte es daher, ihn zu korrigieren: »So nämlich kann man die richtige Abfolge der Worte rekonstruieren — denn hier scheint die Zusammenstellung nicht in der richtigen Reihenfolge zu sein — und das, was sich notwendig aus der Natur der Dinge ergibt, bewahren«[42]. Ein anderes Beispiel ist der Text von Sprüche 8,22. Der Ausdruck: »Der Herr hat mich geschaffen im Anfang«, aufgrund dessen Eunomius den eingeborenen Sohn als Geschöpf betrachtete, ist ein hapax legomenon. Er befindet sich, so meint Basilius, in einem Buch voller Sinnsprüche, Gleichnisse und Rätsel, die uns verwirren können. So stellt uns Basilius nach dem Beispiel anderer Exegeten einen zusammenhängenden Text vor, der den Sinn der hebräischen Worte besser wiedergibt[43]

Es ist äußerst wichtig, die Umwelt zu berücksichtigen, in der der biblische Autor lebte, denn er benutzt die Kultur seiner Zeit, um die göttliche Botschaft zu vermitteln. Moses etwa erhielt seine kulturelle Ausbildung in Ägypten, und Daniel erlernte seine geistige Weisheit in Babylon[44].

Alle diese Beispiele zeigen uns die Freiheit des hl. Basilius bei der Schriftauslegung und machen deutlich, inwiefern die Aufgabe der Exegese des 4. Jahrhunderts auch die Aufgabe der heutigen Exegese ist.

## *Die Schriftauslegung des heiligen Basilius*

Als Ausleger des Schriftwortes trat Basilius in seinen Homilien über das Hexaemeron und die Psalmen und in einigen anderen Homilien mit exegetischem Charakter hervor.

---

[39] Hom. 2,6 in Hexaemeron, PG 29,43.
[40] Brief 188,15, An Amphilochius, PG 32,682—683.
[41] Hom. 4,5 in Hexaemeron, PG 29,90.
[42] Hom. 5,2 in Hexaemeron, PG 29,95—98.
[43] Adv. Eunom. II,20, PG 29,616—617.
[44] Ad Adolescentes, PG 31,567.

Der Bischof von Cäsarea hinterließ keine eigentlich exegetischen Kommentare, aber er erklärte die Schrift im Rahmen des Gottesdienstes, um das Volk Gottes im Glauben zu festigen. Seine Schriftauslegung ist also eng verbunden mit der Tradition der Kirche und dem kirchlichen Leben der Gläubigen, die er zu tieferer Erkenntnis Gottes und so zu ihrer Erlösung führen wollte.

### *1. Die Bekämpfung der Allegorie*

Die Exegese der ersten Jahrhunderte wurde von zwei großen theologischen Schulen beherrscht: Alexandrien und Antiochien. Diese beiden Schulen praktizierten verschiedene exegetische Methoden: Alexandrien, hier besonders Origenes, engagierte sich unter dem Einfluß der Werke Philons, der platonischen und neuplatonischen Philosophie für die allegorische Schriftauslegung; Antiochien und die Vertreter seiner Theologenschule erkannten rechtzeitig die Gefahr einer übermäßigen und unbegrenzten Allegorisierung und blieben der historisch-grammatischen Schriftinterpretation treu.

Dadurch, daß die alexandrinische Schule die historisch-grammatische Interpretation verachtete und den Wortsinn der Schrift vernachlässigte, mißbrauchte sie die Allegorie und verließ die historische Basis des Glaubens. Die Ereignisse, die in der Heiligen Schrift berichtet werden, wurden durch freie Phantasie ihrer Geschichtlichkeit beraubt. Die ganze allegorische Methode beruhte auf einem gefährlichen Subjektivismus, der zu Übertreibungen führte und eine ständige Quelle für Häresien war. Die Phantasie und die eigenen Vorstellungen waren in diesem System allzu frei, und so war die Schriftauslegung in einzelne persönliche Meinungen gespalten.

Das Verdienst der antiochenischen Schule besteht in der Art und Weise, wie ihre Vertreter die geschichtliche Erforschung und die Kontemplation (Theoria) der Schrift in einem exegetischen System zusammenzubringen verstanden. Die exegetische Tradition von Antiochien, die dann von der ganzen Kirche übernommen wurde, lehrte, daß es in der Schrift einen wörtlichen, aber auch einen übertragenen, typologischen Sinn gäbe, der sich auf den Wortsinn stütze.

Der hl. Basilius stellt sich auf die Seite der Antiochener, bezieht klare Stellung gegen den Mißbrauch der Allegorie und lehnt die Allegorie als Basis einer Schriftauslegung ab. Für ihn ist die Heilige Schrift »zur Erbauung und Vervollkommnung unserer Seelen geschrieben«; deshalb kann sie nicht ein durch Allegorie versiegeltes Buch sein. Der Bischof von Cäsarea übt in seinen Homilien scharfe Kritik an den kirchlichen Schriftstellern, die »unter dem Vorwand höherer Erleuchtung und erhabener Einsicht zur Allegorie ihre Zuflucht genommen haben«[45]. Seine Meinung dazu lautet: »Wenn ich aber von Gras höre, dann denke ich an Gras; ebenso Pflanze, Fisch, Wild, Haustier; überhaupt alles verstehe ich so, wie das Wort besagt. Ich schäme mich doch des Evangeliums nicht«[46].

---

[45] Hom. 3,9 in Hexaemeron, PG 29,74.
[46] Hom. 9,1 in Hexaemeron, PG 29,187.

*2. Die historisch-grammatische Methode*

Basilius stellt der allegorischen Auslegung der Schrift die historisch-grammatische Methode gegenüber. Er schämt sich des Evangeliuns nicht (Röm 1,16), sondern sucht nach der buchstäblichen Bedeutung der Schrift, überzeugt, daß sich der Heilige Geist durch die biblischen Worte direkt an die Menschen wendet. In seinen Homilien finden wir die Tendenz, die biblischen Ereignisse in die Heilsgeschichte einzugliedern, und die Absicht, sie in Beziehung zur Weltgeschichte zu setzen.

In seiner Auslegung legt Basilius großen Wert auf die philologische Analyse des Textes, die den Sinn der Worte mit besonderer Genauigkeit zu erforschen sucht. Seine Interpretation überzeugt durch Logik und Erfindungsgeist. Bemerkenswert ist etwa in seinen Homilien zum Hexaemeron die semantische Analyse des Ausdrucks »im Anfang« *(ἐν ἀρχῇ)*[47], der Worte »schuf« *(ἐποίησεν)*[48] und »schwebte« *(ἐπεφέρετο)*[49] (Gen 1,2). Überall verwendet Basilius besondere Sorgfalt auf die Wiederherstellung des historisch-grammatischen Sinnes, der von der allegorischen Interpretation verachtet wurde. Wenn der Text inkohärent oder korrupt ist, sucht Basilius keine Zuflucht bei der Allegorie, sondern empfiehlt die Wiederherstellung des Textes; dazu ermutigt er durch sein eigenes Beispiel[50]. Der Vergleich des griechischen Textes mit den anderen Übersetzungen und schon in Umlauf befindlichen Textanmerkungen gehört nach Basilius zur normalen Arbeit des Schriftauslegers.

Die Logik, mit der Basilius den Text auslegt (etwa 2 Thess 3,5; 1 Thess 3,12—13; 2 Kor 3, 17—18), stützt die wörtliche Interpretation[51]. Die kleinsten Partikel des inspirierten Textes werden von ihm sorgfältig studiert. Tatsächlich geht er bei der Auslegung einiger biblischer Texte bis zur Erklärung der Bedeutung der Konjunktionen oder Präpositionen (z. B. und / *καί*, mit / *σύν*, in / *ἐν*) und unterstreicht ihre Wichtigkeit für das richtige Verständnis des Textes, in dem sie stehen[52].

Bei allem Beharren auf der historisch-grammatischen Bedeutung und aller Opposition gegen die Allegorie geht es Basilius nicht um die Abschaffung der Allegorie, sondern um die Bekämpfung ihres Mißbrauchs. Wenn er dem wörtlichen Sinn die Priorität gibt, wendet er sich nicht gegen die Existenzmöglichkeit anderer Bedeutungen überhaupt. Im Gegenteil, er nimmt auch eine geistliche Erklärung einiger Texte vor, und wir brauchen nicht überrascht zu sein, wenn er von der wörtlichen und der übertragenen Bedeutung einiger biblischer Perikopen spricht[53]. Für Basilius enthält das Alte Testament als Vorgeschichte des Neuen Symbole und Vorbilder, die im Neuen Testament Wirklichkeit werden. Einige Ereignisse und Personen des Alten Testaments haben neben ihrer historischen auch eine prophetische Bedeutung, d. h. sie stellen Ereignisse und Personen dar, deren Vollendung

---

[47] Hom. 1, 5—6 in Hexaemeron, PG 29, 14—15.
[48] Hom. 1, 7 in Hexaemeron, PG 29, 18.
[49] Hom. 2, 6 in Hexaemeron, PG 29, 43.
[50] Hom. 5, 2 in Hexaemeron, PG 29, 97.
[51] De Spiritu Sancto 21, PG 32, 163.
[52] Ebd., 25, PG 32, 167—177.
[53] Hom. in Ps. 28, 3, PG 29, 287; Hom. in Ps. 29, 1, PG 29, 306—307.

erst im Neuen Testament geschieht. Durch seine prophetische Bedeutung geht das historische Ereignis über die konkrete Geschichte Israels hinaus. In solchen Fällen spricht Basilius von einem geheimen, geistlichen oder übertragenen Sinn biblischer Texte. So erklärt sich die Tatsache, daß Basilius manchmal, nachdem er die historisch-grammatische Bedeutung des Textes untersucht hat, eine zweite Interpretation versucht, die Christus, die Kirche oder Ereignisse aus der Geschichte des Neuen Testaments betrifft. Durch dieses Vorgehen vermeidet Basilius die Extreme der beiden Exegetenschulen und erfaßt den biblischen Text in seiner vollen Bedeutung.

In der Exegese von 2 Kor 3,14—18 fußt Basilius auf dem Gegensatz von »Buchstabe und Geist« und erklärt, daß der Buchstabe für eine judaistische, gesetzliche Auslegung steht. Das Gesetz wurde aber durch die Ankunft Jesu Christi abgeschafft, und »die Vorbilder verwandelten sich in Wahrheit«: »Wer jedoch zur Tiefe des Sinnes des Gesetzes zu schauen und, die Undeutlichkeit des Buchstabens wie einen Vorhang zerreißend, zur Unaussprechlichkeit zu gelangen vermag, ahmt Moses nach, der bei seinem Gespräch mit Gott den Schleier abnahm; er wendet sich vom Buchstaben weg zum Geist. Also entspricht dem Schleier vor dem Antlitz des Moses die Undeutlichkeit der Lehren des Gesetzes, der Hinwendung zum Herrn aber das Anschauen im Geist *(πνευματικὴ θεωρία)*. Wer also beim Lesen des Gesetzes den Buchstaben niederreißt, der wendet sich zum Herrn — Herr aber wird hier der Geist genannt — und wird Moses ähnlich, dessen Antlitz durch die Erscheinung Gottes ein Leuchten empfing«[54].

Man kann leicht sehen, daß Basilius hier einen zweiten Sinn annimmt, der dem buchstäblichen überlegen ist. Eine ähnliche Auslegung derselben Perikope hatte auch schon Origenes gegeben[55]. Durch die Annahme einer zweiten Bedeutung einiger biblischer Texte stellt sich Basilius also in die exegetische Tradition der Heiligen Väter, die bis heute in der orthodoxen Kirche gültig ist. So wurde die Allegorie nicht abgeschafft, aber auf bestimmte Texte beschränkt. Basilius untersucht und vertritt zuerst den Wortsinn, aber dort, wo ein zweiter, übertragener, geistiger Sinn offenkundig ist, nimmt er auch diesen an.

### *3. Der christologische Charakter der Auslegung*

Die Kirche der ersten Jahrhunderte und die Heiligen Väter lasen das Alte Testament aus der Sicht des Neuen Testaments, denn erst Jesus Christus ermöglicht ein volles Verständnis des Alten Testaments. Aus diesem Grund betrachteten die Christen von Anfang an das Alte Testament als ihr eigenes Buch, nämlich als Vorgeschichte des Neuen Testaments.

Auch Basilius hat das Buch des Alten Bundes in dieser Überzeugung gelesen und ausgelegt. So erklärt sich die Tatsache, daß er besonders in seinen Homilien über die Psalmen zur christologischen Auslegung greift und den Texten eine doppelte Bedeutung zu-

---

[54] De Spiritu Sancto 21, PG 32, 165.

[55] *Basile de Césarée*, Sur le Saint-Esprit, Sources chrétiennes ... S. 437.

schreibt: Im wörtlichen Sinn berichten sie Ereignisse aus der Geschichte Israels, aber sie haben gleichzeitig einen tieferen, typologischen, geistlichen Sinn, der darin besteht, daß in ihnen auf Christus oder auf Ereignisse der Heilsgeschichte hingewiesen wird. Christus ist das Zentrum der Schriftauslegung[56], denn er ist der Schatz, der im Alten Testament verborgen vorhanden ist. So hat das Alte Testament für Basilius neben seiner historischen Bedeutung noch eine tiefere, nämlich Jesus Christus und das neue Volk Gottes. Das wird auch dadurch deutlich, daß er in seiner Exegese öfter darauf hinweist, daß mit diesen Worten Jesus Christus gemeint ist oder daß diese Worte an uns, die Christen, gerichtet sind.

### *4. Der liturgische Charakter der Auslegung*

Der hl. Basilius legt die Schrift im Rahmen der Liturgie aus, sein Ziel ist es, die kirchliche Gemeinde im Glauben zu festigen. Er betreibt nicht Exegese um der Exegese willen, sondern hält seine dogmatisch-apologetischen Homilien, um die Gläubigen mit den Wahrheiten des rechten Glaubens vertraut zu machen. Damit enthält seine Auslegung auch ein ethisches Moment: Es geht ihm um den geistlichen Fortschritt des Volkes Gottes. In seinen Homilien stellt Basilius die Schriftauslegung in die geistliche Erfahrung der Kirche hinein, denn die Kirche ist der Ort der Tätigkeit des Heiligen Geistes. Sie bewahrt sowohl die Schrift als auch die Überlieferung; beide gehören zu ihrem geistlichen Leben und haben, wie Basilius betont, für den Glauben gleiche Bedeutung. Basilius deutet das Wort Gottes also im Zusammenhang des kirchlichen Lebens, d. h. eingebettet in die Liturgie. Der liturgische Aspekt der Schriftauslegung wie auch ihre christologische Dimension sind charakteristisch für die patristische Schriftauslegung; noch heute werden sie in der Orthodoxie betont.

Als Exeget ging es Basilius um die Wiederherstellung des Wortsinnes der Schrift; er betonte den Reichtum und die Schönheit des biblischen Textes. Die Schlichtheit der Sprache der Heiligen Schrift konnte ihn nicht davon abbringen, ihren Inhalt für wahr zu halten und ihn als inspiriert und der heidnischen Weisheit überlegen anzusehen. Die Schriftauslegung des hl. Basilius ist der Versuch, das Schriftwort für seine Zuhörer zu deuten, und ein ständiges Bemühen, sich seiner sehr verschiedenen Zuhörerschaft anzupassen. Sein Bruder, der hl. Gregor von Nyssa, berichtet in seiner Apologie[57], daß Basilius die Schrift mit einfachen Worten auslegte, aber auch anspruchsvolle Menschen zufriedenzustellen wußte und sich oft als guter Kenner der weltlichen Wissenschaft zeigte.

Eine kritische Analyse dessen, was Basilius uns an exegetischem Gut hinterlassen hat, zeigt uns auch einige Mängel. Schon gleich nach seinem Tod, so berichtet der hl. Gregor von Nyssa[58], waren einige nicht zufrieden mit dem Kommentar des Hexaemeron. Heute

---

[56] Hom. in Ps. 28, 3, PG 29, 287. 290; Hom. in Ps. 29, 1, PG 29, 306—307; Hom. in Ps. 44, 3, PG 29, 395; Hom. in Ps. 48, 16, PG 29, 454; Hom. in Ps. 61, 3—5, PG 29, 471, 474—475.

[57] *Gregor von Nyssa*, Apologia, PG 49, 65.

[58] Ebd.

noch werden Basilius einige irrtümliche Behauptungen vorgeworfen[59]. Wir sollten aber auch gestehen, daß einige Unzulänglichkeiten auf den damaligen Stand der Wissenschaften zurückgehen; sie sind heute längst überholt und nicht mehr aktuell. So hat die Schriftauslegung des hl. Basilius zwar Mängel, zeigt aber viel Mut und enthält auch ein kritisches Moment.

Bemerkenswert ist die Klugheit, mit der Basilius bei seiner Schriftauslegung vorgeht. Er analysiert jeden Vers, ohne aber das Ganze in ein rationelles System einzugliedern[60]. Das war allerdings auch nicht sein Ziel und hätte sich mit diesem schwer vereinbaren lassen. Basilius hält es für notwendig, die Schrift vorsichtig zu interpretieren. Sie enthält unklare Stellen; diese sollen als vom Heiligen Geist eingegeben betrachtet und vorsichtig interpretiert werden.

Das exegetische Werk des hl. Basilius fügt sich ein in die Schriftauslegung der Kirchenväter. Basilius ist einer der schärfsten Vertreter der historisch-grammatischen Interpretation und ein unerbittlicher Gegner der Allegorie als Basis der Schriftauslegung. Es ist sein großes Verdienst, daß er die Übertreibungen der beiden Exegetenschulen vermieden hat und in aller Vorsicht neben dem wörtlichen Sinn für bestimmte Texte der Schrift auch einen zweiten Sinn zuließ. Seine Schriftauslegung bleibt für den orthodoxen Exegeten ein wertvoller Wegweiser und eine ausgezeichnete Arbeitsmethode.

---

[59] *St. Giet*, Sources chrétiennes Nr. 26 bis, Paris 1968, S. 26.
[60] Ebd., S. 23.

# Georgios Lapithes: Eine Ethopoiie auf Maria unter dem Kreuz Christi

Einleitung, Edition und deutsche Übersetzung

*von Franz Tinnefeld, München*

In der Handschrift Patmos 526 findet sich eine Ethopoiie[1] des Georgios Lapithes über die Worte Marias unter dem Kreuz, die bisher unediert blieb[2]. Der Verfasser lebte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts auf der Insel Cypern, wo er auch beheimatet war[3]. Als ein Mann von Ansehen besaß und bewohnte er dort ein größeres Anwesen, zwei Tagereisen weit von der Residenzstadt des seit 1192 die Insel beherrschenden französischen Königshauses der Lusignan, Leukosia (Nikosia), entfernt[4]. Zu König Hugo IV. (1324—1359) unterhielt er freundschaftliche Beziehungen. Dieser schätzte ihn wegen seiner Gelehrsamkeit, vor allem auf philosophischem und astronomischem Gebiet. Dank seiner Kenntnis der lateinischen Sprache war er auch in abendländischer Gelehrsamkeit bewandert und wurde am Hof zu Disputationen mit deren Vertretern eingeladen[5]. Er unterhielt Kontakte zu gelehrten Byzantinern wie Nikephoros Gregoras und Gregorios Akindynos[6], deren antipalamitische Gesinnung er teilte. Die Annahme, er habe sich

---

[1] Zur Pflege dieser rhetorischen Form, die der Thematik der sog. Progymnasmata zuzuordnen ist, in Byzanz, s. *H. Hunger,* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. 1, München 1978, S. 108—116. Dort, S. 116, wird eine ebenfalls bisher unedierte »Ethopoiie der Theotokos angesichts der Leiden Christi« in Fünfzehnsilbern von Neilos Diassorenos (wie unser Autor 14. Jh.) erwähnt, nicht aber der hier edierte Text. Nach *E. Trapp,* Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (= PLP), Bd. 3, Wien 1978, Nr. 5296 *(H.-V. Beyer),* wirkte Diasorenos (hier so geschrieben) vermutlich ab 1357 als Metropolit von Rhodos; seine Ethopoiie dürfte also später als die des Lapithes verfaßt sein.

[2] *I. Sakkelion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη,* Athen 1890, S. 229. Dieser Teil des Katalogs der Patmoshandschriften, die *Συνέχεια τῶν χαρτίνων τευχῶν* cod. 472—735, ist von Hierotheos Hieromonachos Floridas verfaßt. *E. Th. Tsolakes, Ὁ Γεώργιος Λαπίθης καὶ ἡ ἡσυχαστικὴ ἔριδα, Ἑλληνικά* 18 (1964) 84—96 erwähnt das Werk auf S. 85 und kündigt auf S. 96 in einem Nachtrag eine Edition zu späterem Zeitpunkt an, die aber nicht verwirklicht wurde. Die neuesten mir bekannten Erwähnungen des Werkes finden sich im Artikel Georges Lapithes (= Georges Nr. 47) in: Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl., Bd. 20 (1983) 630—632 von *J. S. Nadal,* sowie in PLP; s. A. 3.

[3] Zu seiner Person, mit Bibliographie, zuletzt, neben dem Artikel von *Nadal* (A. 2), PLP (wie A. 1), Bd. 6, Wien 1983, Nr. 14479 *(E. Trapp).* Zur Ableitung seines Namens vom cypriotischen Lapithos s. Nikephoros Gregoras, Byzantina Historia, Bd. 3, ed. *I. Bekker,* Bonn 1855, S. 28, Z. 8—13.

[4] Gregoras, a. a. O., S. 28, Z. 1—3 (Anwesen), Z. 13—20 (angesehene Stellung).

[5] Gregoras, a. a. O., S. 29, Z. 11—18 (Beziehungen zum König), Z. 18—21 (Gelehrsamkeit, dazu auch S. 32, Z. 12—21), S. 29, Z. 21—S. 30, Z. 14 (Disputationen).

[6] Zur Freundschaft mit Gregoras s. vor allem Gregoras, a. a. O., S. 31, Z. 6 ff. Drei Briefe des Lapithes an Gregoras sind erhalten, jetzt kritisch ediert von *P. A. M. Leone,* Nicephori Gregorae Epistulae, Bd. 1—2, Matino 1982 (Bd. 2), 1983 (Bd. 1), hier Bd. 2, unter den Briefen an Gregoras Nr. 14—16 (S. 406—411), alle mit Fragezeichen auf »ante 1341« datiert. Briefe des Gregoras an Lapithes scheinen nicht erhalten zu sein. Dagegen sind aber vier Briefe des Akindynos an Lapithes überliefert: Letters of Gregory Akindynos, ed. *Angela Constantinides Hero,* Washington, D. C. 1983, Nr. 42, 46, 47 und 60, alle aus den Jahren 1345/6.

später zum Palamismus bekehrt, ist unbegründet[7]. Ob er die Mitte des 14. Jahrhunderts noch überlebt hat, ist unbekannt[8].

Von Lapithes sind außer dem im folgenden edierten Text an weiteren Werken bekannt:

1. Ein moralisches Lehrgedicht[9],
2. ein nicht erhaltenes Werk gegen die Palamiten[10],
3. eine Abhandlung über die grundlegenden Lehren des orthodoxen Glaubens, von der nur ein kurzes Fragment erhalten ist[11],
4. einige philosophische Aporien, mit Antworten des Barlaam von Kalabrien[12],
5. eine schematische Übersicht über den systematischen Aufbau der Theologie[13],
6. drei Briefe an Nikephoros Gregoras[14],
7. griechische Übersetzung eines lateinischen astronomischen Werkes, der sog. Tafeln von Toledo (wahrscheinlich von Lapithes)[15],

---

[7] Diese These wurde von *R. Guilland,* Correspondance de Nicéphore Grégoras, Paris 1927, S. 344 aufgrund zweier Quellenzeugnisse vertreten: 1) Eine Stelle in einem Brief, der nach Meinung von *Guilland,* a. a. O., S. 282, A. 8 und *Tsolakes* (wie A. 2), S. 86 f. dem Akindynos zu Unrecht zugeschrieben wurde. Es handelt sich um ep. 44, Z. 56—69 der Ausgabe von *Hero* (wie A. 6; die Herausgeberin geht von der Verfasserschaft des Akindynos aus; die Bedenken von *Guilland* und *Tsolakes* weist sie in Übereinstimmung mit *R.-J. Loenertz* und *J. Meyendorff* zurück, S. XLIV). Bereits *Tsolakes* hat überzeugend gezeigt, was sich aus der Lektüre der Stelle zweifelsfrei ergibt, daß *Guilland* diesen Text mißverstanden hat. Lapithes wird hier eindeutig als Gegner des Palamas bezeichnet. 2) Eine Stelle in einem anderen Akindynosbrief, jetzt ep. 60 Hero, Z. 1—12. Hier beklagt sich Akindynos tatsächlich gegenüber Lapithes, daß dieser sein Versprechen, einen antipalamitischen Traktat zu schreiben, bisher nicht eingelöst habe. *Hero* betont aber mit Recht im Kommentar zu Z. 7—8, S. 412, daß Gregoras (wie A. 3), S. 37, Z. 3—9 später die erfolgte Abfassung eines solchen Werkes bezeuge.

[8] Lapithes wird zuletzt als lebend bezeugt durch den Antipalamiten «Agathangelos«, den *H.-V. Beyer,* Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras, Jahrb. d. Österr. Byz. 27 (1978) 127—155, hier 145 mit einem *καθολικὸς κριτής* und *ἐπὶ τοῦ κανικλείου* Manuel Angelos identifiziert. Anläßlich seines ersten Besuches bei Gregoras im November 1351 berichtet Agathangelos unter anderem, er habe sich von ca. Frühjahr 1347 bis Sommer 1349 auf Cypern aufgehalten (vgl. *Beyer,* a. a. O., S. 142, A. 112). Ihm verdanken wir nach Gregoras die oben, A. 4—6 und zugeh. Text, angeführten Nachrichten über Lapithes. Nach dem terminus post quem 1349 sind keine Lebensdaten des Lapithes nachweisbar. Unhaltbar ist die Annahme von Nadal (wie A. 2), Lapithes, der in der Handschrift Vat. gr. 1096, f. 29$^{v}$ als »Philosoph« bezeichnet wird, sei identisch mit einem anderen »Philosophen« Georgios, der aus der Korrespondenz des Demetrios Kydones bekannt ist. S. dazu meinen von Nadal nicht erwähnten Aufsatz: Georgios Philosophos. Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones, Orient. Christ. Per. 38 (1972) 141—171 und meine Nachträge dazu in: Demetrios Kydones, Briefe, übersetzt und erläutert, Bd. 1/2, Stuttgart 1982, S. 310 f. Es kann als gesichert gelten, daß der Freund des Kydones die beiden Zunamen Gabrielopulos und Kydones (und nicht Lapithes) führte. Außerdem hielt er sich wohl erstmals im Jahr 1361/2 auf Cypern auf. Schließlich spielt Demetrios Kydones mehrfach darauf an, daß er von Beruf Arzt war. Dafür aber gibt es in der Vita des Lapithes keinerlei Anhaltspunkt.

[9] Titel: *Στίχοι αὐτοσχέδιοι εἰς κοινὴν ἀκοήν.* Zuletzt ediert in PG 149, 1009—1046. Eine kritische Edition wurde von *Tsolakes* angekündigt.

[10] Vgl. dazu *Hero* (wie A. 6), S. 376, Einleitung zu ep. 42; ferner oben, A. 7, unter 2).

[11] Sie wurde ediert von *Tsolakes* (wie A. 2), S. 94. Vielleicht ist sie identisch mit einer Schrift gegen die Lateiner, die Akindynos, ep. 44, Z. 65 f. erwähnt. Vgl. dazu *Hero* (wie A. 6), S. 384.

[12] Sie wurden ediert von *Tsolakes,* a. a. O., S. 93 f.

[13] Sie wurde ediert von *Tsolakes,* a. a. O., S. 95 f.

[14] Vgl. oben, A. 6.

[15] Vgl. *D. Pingree,* The Byzantine Version of the Toledan Tables: The Work of Georgios Lapithes? Dumb. Oaks Papers 30 (1976) 85—132, hier 90: Die Übersetzung, überliefert in Vat. gr. 212, ff. 26$^{r}$—104$^{v}$, stammt wahrscheinlich von der Hand des Lapithes selbst.

8. eine Zusammenstellung kurzer Texte über das Astrolab (wahrscheinlich von Lapithes)[16].

Das im folgenden edierte Werk steht in der Handschrift Patmos 526 auf den Folien 45$^{r}$—50$^{v}$. Diese wird im Katalog von Sakkelion/Floridas auf 16. Jh. datiert, aber laut einer Mitteilung von Tsolakes[17] plädierte Linos Polites für die erste Hälfte des 14. Jhs. Das würde bedeuten, daß der Kodex bereits sehr bald nach der Abfassung der Ethopoiie, wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Lapithes, geschrieben wurde. Ich selbst habe die Handschrift an ihrem Aufbewahrungsort eingesehen[18]. Sorgfältige Prüfung ergab, daß ein Papier ganz ohne Wasserzeichen benutzt wurde[19], was in der Frühzeit der Benutzung abendländischen Papiers (ab dem späten 13. Jh.) häufiger vorkommt als später. Spricht dies schon für den Ansatz des Polites, so geben ihm auch paläographische Merkmale Recht: die Schrift scheint jedenfalls dem 14. Jh. anzugehören. Da der Einband der Handschrift der ursprüngliche zu sein scheint[20], könnte auch dieser, von einem Spezialisten geprüft[21], zu einer genaueren Datierung der Handschrift beitragen.

Die Handschrift, Format 275 x 185 mm, Schriftspiegel (durchlaufend) 220 x 130 mm, umfaßt heute 323 Folien[22]. Der Einband, mit 10 mm dicken Einbanddeckeln aus Holz, weist einen Rücken und Überzug aus dünnem, an der Oberfläche schwarzem Leder auf. Er ist, vor allem an der unteren Hälfte des Rückens, stark beschädigt, so daß die Heftschnüre zu Tage liegen. Auch das Holz der Einbanddeckel liegt z. T. frei. Die ersten und letzten Folien des Kodex sind stark vom Wurmfraß beschädigt[23]. Außerdem weist die

---

[16] Pingree, a. a. O., S. 90: Vat. gr. 212, ff. 1$^{r}$—25$^{v}$, wohl ebenfalls autograph.

[17] *Tsolakes* (wie A. 2), S. 96, leider ohne Hinweis, worauf *Polites* seine Annahme stützt.

[18] Ich danke an dieser Stelle der Universität München für die Gewährung einer Reisebeihilfe zum Studium der Handschrift im Kloster des hl. Johannes des Theologen auf Patmos in der Zeit vom 25. 8.—4. 9. 1986, sowie dem Bibliothekar, Diakon Chrysostomos Florentis, für seine gütige Hilfsbereitschaft.

[19] Es handelt sich zweifellos um abendländisches Papier. Doch weist auch solches gelegentlich keine Wasserzeichen auf. Vgl. dazu *D. Harlfinger,* Zur Datierung von Handschriften mit Hilfe von Wasserzeichen (1975), in: Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, hrsg. von *Dieter Harlfinger,* Darmstadt 1980, S. 144—169, hier 160 mit A. 64.

[20] Dies lassen vor allem die durch die Beschädigung des Einbandrückens freiliegenden Heftschnüre, die charakteristisch für alte Einbände sind, vermuten. S. dazu weiter unten.

[21] Als solcher wäre Mr. *Guy Petherbridge* (Leander/Texas) zu nennen, der nach Auskunft des Bibliothekars die Einbände der Patmos-Handschriften untersucht hat. Meine briefliche Anfrage bei ihm blieb bisher unbeantwortet.

[22] Laut einem Eintrag auf f. 1$^{r}$ soll die Handschrift 321 ff. umfassen. Von den mit arabischen Ziffern gezählten Folien fehlt heute das letzte Folio. Zu den verbleibenden 320 sind aber tatsächlich noch 3 hinzuzuzählen, weil durch ein Versehen des Zählers ff. 15, 118 und 287 je zweimal nacheinander vorkommen. Es findet sich auch eine ältere Paginierung mit blaßroter Tinte in griechischen Zahlzeichen, die ab f. 15 mit der Zahl 17 (gr. *ιζ΄)* beginnt. Diese Zählung setzt also zwei Folien vor f. 1 voraus. Von diesen beiden findet sich tatsächlich ein Rest des einen (soweit nicht vom Wurmfraß zerstört) auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels aufgeklebt, das andere ist verloren. Aber es ist auch nicht sicher, ob diese ältere Zählung tatsächlich mit dem ursprünglichen f. 1 der Handschrift begann oder ob auch, als sie eingetragen wurde, bereits Folien fehlten. Wegen der Zerstörung mehrerer Folien am unteren Rand gegen Schluß der Handschrift ist die letzte lesbare griechische Seitenzählung die Nr. *τια΄* (311). Dieses Folio entspricht aber in arabischer Zählung f. 304. Die Differenz 7 resultiert teils aus den oben erwähnten Fehlern der arabischen Zählung (A. 22), teils aus Versehen bei der griechischen Paginierung, teils aus der Zählung von 2 Folien mehr am Anfang.

[23] Die Folien 1—12 sowie 318—320 sind durch eingelegte Seidenpapierblätter geschützt.

Handschrift durchgehend Feuchtigkeitsschäden auf, die vom oberen und unteren Rand her mehr oder weniger tief in Richtung Blattmitte verlaufen.

Die Folien 1—112 sind ohne Lagenzählung. Diese setzt mit f. 113 ein und verläuft wie folgt: 1 x 8 (119, 8 Folien, da f. 118 irrig doppelt gezählt ist), 10 x 8 (199), 1 x 6 (205), 4 x 8 (237). Auf f. 238 ist der Beginn von Lage 21 *(κα')* vermerkt; danach fällt wiederum die Lagenzählung bis zum Ende der Handschrift aus.

Es lassen sich vier Schreiberhände nachweisen, von denen Schreiber I den weitaus größten Teil der Handschrift, auch unseren Text, geschrieben hat. Andere Hände finden sich nur an folgenden Stellen: Nachdem f. 112$^{v}$ freigeblieben ist, hat Schreiber II ab f. 113$^{r}$ (wo auch die Lagenzählung einsetzt) bis f. 127$^{v}$ ein Fragment aus Johannes Chrysostomos, Homilien zu Matthäus, kopiert, doch sind innerhalb dieser Passage f. 114$^{v}$, lin. 16 bis f. 115$^{r}$, lin. 12 von einem Schreiber III geschrieben. Schließlich findet sich noch ein Schreiber IV auf f. 256$^{r}$, lin. 9 bis zum Ende von f. 259$^{r}$ (Text: Johannes Chrysostomos, *Περὶ ἐλεημοσύνης).* Auf f. 44$^{v}$, eine Seite vor Beginn unseres Textes, ist die Schrift merklich kleiner als auf den vorausgehenden Seiten. Sie scheint aber auf denselben Schreiber zurückzugehen, der offenbar bemüht war, den Schluß der auf f. 41$^{r}$ begonnenen Abschrift eines Textes des Athanasios von Alexandreia noch auf f. 44$^{v}$ unterzubringen.

Die Farbe der Tinte ist durchweg mittelbraun. Initialen und Überschriften sind mit roter Tinte geschrieben. Gelegentlich finden sich auch Zierleisten zu Beginn eines neuen Textes. So steht auch über unserem Text auf f. 45$^{r}$ eine Zierleiste mit Rankenmuster und darunter eine in großen Zierlettern geschriebene Zeile »*Ἀρχὴ σὺν θεῷ*« (ähnlich auf f. 36$^{r}$). Eine späte Hand hat sich auf f. 21$^{r}$ und auf f. 259$^{v}$ im Zeichnen von Schiffen geübt.

Abgesehen von der Ethopoiie des Lapithes enthält die Handschrift Texte von Kirchenvätern, vor allem Johannes Chrysostomos, ferner Athanasios von Alexandreia, Ephräm dem Syrer, Gregorios von Antiocheia (6. Jh.), Johannes von Damaskos und Theodoros Studites. Am Schluß, ab Text Nr. 21 (Zählung von Sakkelion), folgen Texte meist ethisch-moralischen Inhalts ohne Verfasserangabe. Die Ethopoiie des Lapithes ist der 8. Text der Handschrift. In seiner Umgebung finden sich mehrere Vätertexte zur Passion Christi.

Der im folgenden edierte Text scheint nur in unserer Handschrift überliefert zu sein. Obwohl es sich um ein kurzes Werk handelt, ist die Edition wegen der äußeren Form, in der sich der Text befindet, mit Schwierigkeiten verbunden. Diese bestehen im wesentlichen in Folgendem:

1. Rechtschreibung (meist itazistische und *o*/*ω*-Verwechslungen) und Setzung von Akzenten und Spiritus sind an zahlreichen Stellen regelwidrig.

2. Wegen der Feuchtigkeitsschäden sind längere Passagen auf dem unteren Drittel der Seiten nur mit Hilfe der Ultraviolettlampe lesbar. Aus diesem Grund war eine Edition nur vom Mikrofilm und ohne Autopsie der Handschrift nicht möglich. Mit der Ultraviolettlampe ließ sich aber der Text bis auf einzelne Buchstaben, die sich durchweg erschließen lassen, gut lesen.

3. Auch im Bereich nahe dem oberen Rand ist durch Einwirkung von Nässe die Tinte erblaßt. Dies wäre nicht so schlimm gewesen, wenn nicht unglücklicherweise eine spätere Hand Buchstaben zeilenweise mit dunklerer Tinte nachzuziehen versucht hätte. Dies ge-

lang offensichtlich nicht immer genau und machmal (z. T. wohl wegen der Itazismen) ohne Verständnis des Textes. Dadurch sind einige Fehler in den Text geraten, die sich leider auch mit Hilfe der Ultraviolettlampe nicht mehr hinterfragen lassen. An ganz wenigen Stellen ist in diesem Bereich trotz der Retusche die richtige ursprüngliche Lesart zu lesen, weil sie neben der Retusche stehenblieb. So hat § 3, Z. 2 der Retuscheur vor *δύστηνος* den sinnlosen Artikel *ὁ* gesetzt, während daneben das richtige *ἡ* noch mit der Lampe zu erkennen ist; eine Zeile tiefer hat derselbe das noch unter der Lampe sichtbare ausnahmsweise richtige *δεινός* itazistisch in *δινός* verschlimmbessert. An einigen retuschierten Stellen ist letzte Sicherheit über den ursprünglichen Wortlaut nicht mehr zu erlangen, wenn auch versucht wurde, der Stelle durch Konjektur einen vertretbaren Sinn zu geben[24].

Es folgt nun eine Übersicht über die orthographischen und grammatischen (morphologischen und syntaktischen) Eigentümlichkeiten des Textes, wie er in unserer Handschrift überliefert ist[25].

Zur Orthographie. 1) Akzente und Zeichen. a) Verwechslung der aspirierten und nichtaspirierten Anfangsvokale, b) Verwechslung von Akzenten, z. B. Akut statt Zirkumflex bei *κακούργον* § 1, Z. 5, das Umgekehrte bei *στηγνῆ* § 1, Z. 4, c) Verwechslung der Akzentstelle, z. B. *εὐεργετήν* § 1, Z. 5, d) Wörter mit Doppelakzent und/oder Spiritus im Wortinneren, z. B. *τὲτραῦματισμένον* § 1, Z. 6, *ὀδῦνας* § 13, Z. 9, vor allem getrennte Akzentuierung von Präfixen wie Präpositionen, z. B. *πρὸς δοκίαν* § 2, Z. 4 (aber umgekehrt auch *ἐπιθάνατον* statt *ἐπὶ θάνατον* § 8, Z. 17), e) gelegentlich Zirkumflex auf *ν*, z. B. *ἰώμενοῦ* § 1, Z. 6, f) *μέν* und *δέ* werden gelegentlich mit doppeltem Gravis geschrieben,

---

[24] Im folgenden werden die Stellen, die sich im retuschierten Bereich befinden, für den Text der Ethopoiie im einzelnen angegeben. Wenn ein Wort nur zum Teil retuschiert ist, wird der nicht retuschierte Teil in Klammern gesetzt. Zur leichteren Orientiertung werden die zitierten Wörter in der Orthographie der Edition geschrieben. Auf der ersten Seite (f. 45r) wurde, mit Ausnahme der irrigen Hinzufügung von *ἡ* vor *ἡδονῆς* § 2, Z. 7, keine Retusche vorgenommen. F. 45v: *ἄρτι* § 3, Z. 1 — *λό(γος)* Z. 4, *(ἐπιστὰ)ς* Z. 4 — *εὐαγγελί(ων)* Z. 5, *(ἀθυ)μίαν διέλυ(σ)ε(ν)* Z. 5, *ἐλ(πίδα)* Z. 6; f. 46r: *περὶ* § 3, Z. 18 — *εὐ(μενὲς)* Z. 21, *(εἰργα)σμένῳ τοιάδε* Z. 21, *καινότερος ὁ τό(κος)* § 4, Z. 1, *ὀδύ(νης)* Z. 2; f. 46v: *προσβαίη* § 5, Z. 5 — *θάλ(ατ)τ(α)* Z. 7, *(τ)ὴν φωνὴν* Z. 7 — *ἐχαλί(νου)* Z. 8, *(κα)τεσίγαζεν. Ἔ[μ]πτη(σ ‹σ› ον)* Z. 8, *καὶ* Z. 9; f. 47r: *χάρισιν* § 6, Z. 7 — *σου* § 7, Z. 1, *(ἐκορέ)σθη — ὀφθαλμῶν* Z. 1, *(ἄ)νθος — εὐ(πρέπεια)* Z. 1—2, *ἐνιζάνων τῷ σώμα(τι)* Z. 2, *(πρ)ο(βλέμματος)* Z. 3; f. 47v: *(ὑπερ)φυεῖς* § 8, Z. 3 — *ἐπὶ* Z. 6, *τῶν — εὐ(φημίας)* Z. 6—7, *(ἀνεκτ)ὰ ταῦτα τ(οῖς)* Z. 7; f. 48r: *εἰργασμένος* § 8, Z. 19 — *οὐδέπω* Z. 22, *ἡ ἐπήρεια* Z. 22 — *ἰδεῖν* § 9, Z. 1, *(ἠνεσ)χόμην* Z. 1 — *πικρᾶς* Z. 1, *(ἀφῆ)κα — Ποίοις* Z. 2, *(ὀδυνώ)μενον* Z. 3, *σου* Z. 3; f. 48v: *λογισμοῖς* § 9, Z. 16 — *παρά(δοξος)* Z. 19, *τόκος — χάρις* Z. 19, *(δύνα)μις ἐκείνη* Z. 20, *αἱ λ(αμπραὶ)* Z. 20; f. 49r: *ἤλους* § 10, Z. 8 — *ἐμπαιζόμενον* Z. 11, *πικρῶς τιτρωσκόμενον* Z. 11, *καὶ — ἀποτρό(παιον)* Z. 12, *τυραν(νεῖ)* Z. 13, *(βασα)νιζο(μένη[ν])* Z. 13; f. 49v: *εἰς* § 11, Z. 8 — *τ(αῦτα)* Z. 11, *(μ)ου — προ(φητίαν)* Z. 11—12, *καὶ — ὁρῶ* Z. 12, *(πεν)θ(ικὴν)* Z. 12; f. 50r: *εἶτα* § 12, Z. 2 — *ἀ(φορήτων)* Z. 4, *ἐδόκει — παρῆλθεν* Z. 4, *αὐτοῦ — κα(λὸν)* Z. 5, *(κα)τεβάλετο, καθα(ραῖς)* Z. 5, *(ἀπάρξα)σθαι* Z. 6, *(ἀναστ)εῖλαι* Z. 6; f. 50v: *πολλὴ* § 13, Z. 10 — *πέν(θος)* Z. 13, *(ἀγ)ω* Z. 13 — *ἀποδυρο(μένης)* § 14, Z. 1, *(βα)θέων* Z. 1 — *καίτοι νῦν* (Handschrift: *κατόμην*) Z. 2, *σιγᾶν ἐμαυ(τῷ) παρή(γγειλας)* Z. 2, *(ἠ)κροώ(μην)* Z. 3.

[25] Die retuschierten Passagen des Textes werden im folgenden nicht berücksichtigt, weil durchaus Unsicherheit besteht, welche Schreibungen und grammatischen Besonderheiten auf Mißverständnisse und Ungenauigkeiten des Retuscheurs zurückgehen. Doch kann sich der Benutzer der Edition ein Bild von den auffälligen Lesarten in den retuschierten Passagen machen, da diese durch das Sigel P2 klar von den übrigen Lesarten der Handschrift (Sigel P) abgehoben sind.

g) Iota und Ypsilon erhalten durchgehend das Trema, h) das Iota subscriptum fehlt durchgehend. 2) Buchstaben. a) Itazismen und Verwechslung von *o/ω*. Als eindrucksvolles Beispiel sei hier *εἰπήσω* für *ὑποίσω* genannt (§ 9, Z. 16). Zu beachten ist, daß *ἤν* sowohl die Interjektion »siehe« (§ 9, Z. 23) wie auch *ἴν'* (§ 9, Z. 8/9) wie auch das Relativpronomen *ἥν* (§ 10, Z. 7 und § 13, Z. 3) bezeichnet. *Νῦν* wird konsequent *νῆν* geschrieben. b) Entsprechend der gleichen Aussprache wird Ypsilon als Bestandteil eines (ehemaligen) Diphthongs mit Beta verwechselt, also *ἐβεργεσίας* § 8, Z. 6, aber auch *γαυριήλ (Γαβριήλ)*. c) Da Doppelkonsonanz phonetisch nicht unterschieden wurde, wird sie graphisch mit einfacher Konsonanz verwechselt, z. B. *ἐρ‹ρ›απίσθης* § 8, Z. 15, *περιεπτύσ‹σ›οντο* § 9, Z. 7, *ἀλλόνται = ἀλῶνται* § 10, Z. 3. d) Die Zusammenschreibung von *τοπρίν* = früher (§ 9, Z. 15. 23) entspricht einer Gepflogenheit byzantinischer Handschriften. Zusammenschreibungen nach ähnlichem Muster sind mir weiter nicht aufgefallen. e) Einige andere Schreibungen scheinen auf gewisse dialektale Aussprachevarianten zurückzugehen, so *γ* als »irrationaler Spirant« im Wort *δρᾶμα,* das regelmäßig mit *γ* geschrieben wird (*δράγματος* § 3, Z. 10, *δράγμα* § 11, Z. 5, *δράγματα* § 11, Z. 17), ferner eine Unsicherheit über die Schreibung von gutturaler Tenuis *(κ, ξ)* mit oder ohne vorausgehendes *γ* bei bestimmten Verbformen, so bei *ἐλήλε‹γ›κται* § 7, Z. 11, *φθέ‹γ›ξη* § 9, Z. 22 (vgl. auch app. cr. zu § 10, Z. 1), aber *ἔφλε[γ]ξας* § 11, Z. 6, schließlich auch eine Unsicherheit über die Schreibung von labialer Tenuis *(π)* mit oder ohne vorausgehendes *μ,* so bei *ἀπήσχεται* statt *ἀμπίσχεται* § 11, Z. 15 und bei *ἔμπτησον* statt *ἔπτησσον* § 5, Z. 8. Ähnlich ist wohl ein *μ* vor *β* bei *ἀμβοσγέπω* für *ἀμωσγέπως* § 11, Z. 2 zu erklären. f) Allerdings kommen auch Fehlschreibungen vor, bei denen eine rationale Erklärung versagt. Sie finden sich aber fast ausschließlich im retuschierten Teil (Ausnahme: s. S. 43 unten), aus dem die bisherigen Beispiele bewußt nicht genommen wurden, dort z. B. *ὑποσσπάσω* § 9, Z. 16 für *ἀποσβέσω,* ferner, ein besonders krasses Beispiel, *ὁ ῶν α τῆς φυγῆς* § 10, Z. 10, wo sich ein sinnvoller Text nur durch eine etwas weitergehende Konjektur herstellen läßt. g) Auffallend sind noch die kontrahierte Schreibung *ἡμός* statt *ὁ ἐμός* § 8, Z. 1 und das gegen die Schulregel im Satzinneren vor Konsonant stehende Ny ephelkystikon § 10, Z. 4.

Zur Morphologie. 1) Das häufigste Phänomen ist das Eindringen des Akkusativ-*ν* der vokalischen Stämme in Formen der konsonantischen Deklination (*ἀέραν* § 11, Z. 8, *φλόγαν* § 9, Z. 16), in Pronomina des *ν* vom Maskulinum in das Neutrum (*τοῦτον* § 3, Z. 11 wie *τοιοῦτον* § 2, Z. 5, § 11, Z. 5), bei Verben des Ny ephelkystikon vom Aktiv in Formen des Mediums (*ἡγοῦντον* § 6, Z. 3, *εὕρατον* § 7, Z. 5). Vgl. auch *μήν* statt *μή,* § 10, Z. 14. 2) Das temporale Augment fehlt bei *εὑρέθην* § 3, Z. 14 und *εὕρατον* § 7, Z. 5. Vgl. auch *μήν* statt *μή,* § 10, Z. 10. 3) Einige Verbformen, die regelwidrig gebildet sind wie *συνηδούμην* § 7, Z. 7 statt *συνηδόμην,* sowie das merkwürdige *ἐνεπέμχθης* § 8, Z. 15, das zweifellos für *ἐνεπαίχθης* steht. 4) Isoliert finden sich Formen wie der Akkusativ *πάσην* § 11, Z. 7 statt *πᾶσαν,* sowie *ἐμπτύσθαι* statt *ἐμπτύεσθαι* § 8, Z. 16.

Zur Syntax. 1) Die häufige Verwechslung von Nominativ und Akkusativ bei den a-Stämmen ist vielleicht nur scheinbar ein syntaktisches Phänomen, weil sich hier dieselben Schwankungen in der Verwendung des auslautenden Ny nachweisen lassen wie im eindeutig morphologischen Bereich. So findet sich der Akkusativ des weiblichen Partizips statt des erwarteten Nominativs in § 3, Z. 14—15 gleich zweimal nebeneinander, ferner § 10,

Z. 13, bei einem Substantiv § 10, Z. 8. Umgekehrt fehlt das zu erwartende Ny des Akkusativs § 11, Z. 13. Einmal, § 11, Z. 7, findet sich der Akkusativ *με* statt des zu erwartenden *μοι* (dativus ethicus). 2) Abweichende Verwendung von Konjunktionen. Vor allem fällt an einer Stelle die dreimalige Verwendung von *ἵνα* mit dem Indikativ auf (§ 9, Z. 7—9), dagegen nach der Schulregel mit Konjunktiv § 11, Z. 23 und § 9, Z. 22, an letzterer Stelle zumindest von der Intention her, denn die dort folgende Form *πληγήσωμαι* ist, wenn nicht einfach auf *o*/*ω*-Verwechslung beruhend, ein unmöglicher Zwitter, ein nicht existierender Konjunktiv zum Futur Passiv *πληγήσομαι*. So wird man an der Stelle wohl besser *πληγήσομαι* korrigieren, so daß auch hier *ἵνα* mit dem Indikativ steht. Eindeutig mit dem Konjunktiv steht *ἵνα* auch § 11, Z. 3. An einer anderen Stelle, § 12, Z. 4, steht *κἄν* in der Bedeutung *καὶ ἐάν* mit dem Indikativ, allerdings im retuschierten Bereich. Auffallend ist auch die Konstruktion von *ἀνιᾶσθαι* (betrübt sein, daß) mit *ὡς* und Infinitiv statt mit Partizip, § 3, Z. 3, ferner die finale Infinitivkonstruktion ohne *ὥστε* § 12, Z. 5—6. 3) Im Bereich der Pronomina fällt *ἐμὸν πένθος* ohne Artikel auf (§ 9, Z. 9) sowie der Artikel bei *τῶν ἑαυτῶν* § 6, Z. 6. 4) Eine merkwürdige Verwechslung des aktiven Partizips mit dem passiven ist § 3, Z. 12 zu vermerken *(κατενεγκόντος* statt *κατενεχθέντος)*. 5) Auffällig ist ferner ein zweifellos adverbial gebrauchtes *μετά,* das in klassischer Prosa nur mit folgendem *δέ* verwendet wird, im Neugriechischen allerdings ganz üblich ist (§ 3, Z. 12). 6) Der Plural des Neutrums wird attizistisch mit dem Singular konstruiert (§ 5, Z. 11. 13).

Es sei noch bemerkt, daß das Satzklauselgesetz (gerade Silbenzahl zwischen den beiden letzten Satzakzenten) Beachtung findet.

Nun einige Überlegungen zur theologischen und literarischen Bedeutung des Textes. Eine knappe Übersicht über den Inhalt soll vorausgehen. Zu Beginn spricht Maria mit einer Reihe rhetorischer Fragen ihr Erschrecken über die plötzliche negative Wende im Leben ihres Sohnes aus (§ 1). In heftigen Ausrufen beklagt sie sein Leiden und empfindet es als um so schlimmer, da sie nach den vorausgehenden Ereignissen einen solchen Ausgang nicht hat erwarten können (§ 2). Sie besinnt sich auf die Anfänge ihres mit dem Sohn gemeinsamen Schicksals und erinnert sich, wie sie ihr behütetes, gottgeweihtes Leben im Tempel aufgab, um im Haus ihres Verlobten zu wohnen, und wie ihr alsbald ein Engel die wunderbare Empfängnis ihres Sohnes verkündete, in die sie gehorsam einwilligte (§ 3). Sie gedenkt der Geburt ihres Sohnes als eines noch größeren Wunders, seines Heranwachsens (§ 4), seines Eintrittes in das öffentliche Leben, seiner Bestätigung durch Gott und seiner Wunder (§ 5), seiner faszinierenden Wirkung auf die Menge durch sein Wort und seiner persönlichen Ausstrahlung auf seine Mitmenschen (§ 6). Dann unterbricht sie sich zu einer Reihe von Ausrufen der Bewunderung über seine Persönlichkeit, seine Menschenliebe und über die glückliche Vergangenheit und beklagt erneut die plötzliche Katastrophe (§ 7). Damit beginnt ihre Erinnerung an den Ablauf der Passion ihres Sohnes: an den Neid der Pharisäer, Schriftgelehrten und Hohenpriester, ihre Absicht, ihn zu töten, den Verrat des Judas, die Gefangennahme, das Urteil vor dem Hohen Rat (Pilatus wird nicht erwähnt, wohl aber ohne Namen der Räuber Barabbas, dessen Freilassung das Volk während der Verhandlung vor Pilatus zuungunsten Jesu forderte), die Kreuzigung und die Verspottung am Kreuz (§ 8). Die Erinnerung führt zu erneuten Klagen über das eigene Schicksal und ihre Verlassenheit durch den Tod des Sohnes (§ 9). Sie tadelt die Flucht der

Jünger, glaubt, auch der Jünger (Johannes), dem ihr Sohn sie anbefahl, werde sie bald verlassen, und begründet ihr Ausharren unter dem Kreuz mit ihrer Mutterliebe (§ 10). Nun ruft sie die ganze Natur zur Klage auf, und ihr eigener Schmerz steigert sich bis zum Verlust der Sinne. Hoffnung bleibt ihr nur, wenn die Verheißungen des Engels und ihres Sohnes dennoch wahr sind (§ 11). Sie klagt die Juden an, die sich ihres Vorfahren Abraham unwürdig erweisen (§ 12). Sie erinnert sich der Weissagung Symeons bei der Darstellung ihres Kindes im Tempel, die sie jetzt erst versteht. Nach erneuter Klage verharrt sie in Schweigen (§ 13). Am Schluß meldet sich der Dichter selbst zu Wort, versichert seinerseits, er wolle nun Schweigen bewahren, und schließt mit einer Doxologie (§ 14).

Die Ethopoiie ist zwar bis auf wenige Ausnahmen inhaltlich am biblischen Text orientiert, aber trotzdem und gerade in dem, was »zwischen den Zeilen« steht und über den biblischen Text hinausgeht, mehr ein Erzeugnis humanistisch gefärbter Rhetorik als ein theologischer Beitrag. Es geht hier nicht um eine theologische Sinndeutung der Passion, sondern allein um die subjektiven Gefühle der leidenden Mutter. Auch die übrigen Ereignisse des Lebens Jesu und des eigenen Lebens sieht Maria im wesentlichen aus dem persönlichen Blickwinkel. Der Gedanke, daß Jesus die Menschheit erlösen will, wird nicht ausgesprochen, wird höchstens angedeutet, wenn in der Verkündigungsszene von der »Notwendigkeit« der Menschwerdung die Rede ist (§ 3, Z. 13). Das vergangene Leben des Sohnes ist in der Erinnerung der Mutter die glückliche, strahlende, erfolgverheißende Phase, die jetzige Passion und das Sterben die Katastrophe, die eher zur Verzweiflung Anlaß gibt. Allerdings steht daneben, wenn auch nur kurz angedeutet, die Hoffnung um der Verheißung willen, zunächst noch mit »vielleicht« eingeschränkt (§ 11, Z. 19—22), am Schluß aber als fester Glaube an die Auferstehung, weil Jesus, der nicht lügen kann, sie vorausgesagt hat (§ 13, Z. 11—13).

Ferner werden bei dem Jesus der Glücksphase vor allem Eigenschaften gelobt, die auch einem profanen Helden anstehen würden: er ist *ποθεινός, ἐπέραστος, καλὸς ἰδεῖν, σοφὸς εἰπεῖν, ἡδὺς ὁμιλῆσαι* (§ 4, Z. 7—8). Die Wirkung Jesu auf das Volk wird mit Worten der erotischen Sprache beschrieben: *ταῖς σαῖς ἐθέλγοντο χάρισιν, ... ταῖς σαῖς ἤγοντο ἴυγξιν* (§ 6, Z. 7—8). Die Schönheit seines Anblickes ist von starker Wirkung (§ 6, Z. 8—10). Sie wird im einzelnen beschrieben: Augen, Wangen, Lippen, körperliches Ebenmaß, ruhiger Blick (§ 7, Z. 1—3). Daneben werden seine sittlichen Eigenschaften als innere Schönheit erlebt (ebd., Z. 2—4). Es handelt sich um die Mittel, deren sich die Rhetorik auch sonst bei der enkomiastischen Personenbeschreibung bedient. In dieser Beschreibung steht das Bild von Jesus dem Menschen im Vordergrund. Im Zusammenhang wird auch seine Liebe zu den Menschen *(φιλανθρωπία)* vom Verfasser besonders hervorgehoben (§ 7, Z. 3). Sie erweist sich in der Gleichbehandlung aller: Allen hat Christus Wohltaten erwiesen, alle getröstet, ermutigt, mit allen Geplagten Mitleid empfunden (§ 7, Z. 4—6).

Die Menschenliebe des Verfassers hat dort ihre Grenzen, wo es um die Juden geht. Der Schuldvorwurf gegen die jüdische Führungsschicht (§ 8, Z. 1—11. 13—17), aber auch gegen das Volk, das Jesus den Räuber vorzog (§ 8, Z. 17—19. 21—22), nimmt einen breiten Raum ein und wird ins Grundsätzliche gesteigert, wo der Erzvater Abraham seinem Volk als positives Gegenbild gegenübergestellt wird (§ 12, Z. 3—6). Als besonders gravierend wird den Juden vorgehalten, daß sie in Christus ihren eigenen Volksgenossen verurteilen und

daß auch das Osterfest sie nicht daran hindert, gegen ihn vorzugehen (§ 12, Z. 6—8). So erscheinen sie allenthalben als unmenschliche Widersacher des edlen Menschen Jesus. Hier sucht der Verfasser auch nicht nach einer Entschuldigung wie dort, wo vom Versagen der Jünger die Rede ist. Deren Flucht wird damit erklärt, daß ihre Bereitschaft, alles für ihren Herrn aufzugeben, so schlecht belohnt wurde (§ 10, Z. 4—11). Eine Ausnahme macht hier nur Judas, der als ein Scheusal in Menschengestalt erscheint (§ 8, Z. 11—13). Es wurde bereits gesagt, daß Pilatus in diesem Chor der negativen Gestalten keine Rolle spielt[26].

Wie das Sterben ihres Sohnes, so erlebt Maria auch ihr eigenes Leiden ganz menschlich und ohne theologische Interpretation. Sie ist entsetzt über den Umschlag des Schicksals (§ 1, Z. 1—2; § 7, Z. 10—12) und wünscht sich Erleichterung ihres Schmerzes (§ 9, Z. 7—9). Christus, von dessen Gottheit zuvor mehrfach die Rede gewesen war (§ 3, Z. 7—11; § 4, Z. 5; vor allem im Zusammenhang mit seiner Taufe und seinen Wundern, § 5), wird in der Passion, abgesehen von einigen Naturereignissen um seinen Tod (§ 11, Z. 12—15), zwar als Mann, Sohn und Vater (§ 9, Z. 11—12), aber kaum als leidender Gottessohn und noch weniger als Erlöser erlebt. In ganz menschlicher Weise drückt Maria ihre Sorge aus, nun allein und ohne Stütze zu bleiben (§ 9, Z. 13—15). Ja, sie wirft dem Sohn sogar Undankbarkeit gegen die Mutter vor (§ 9, Z. 21—23) und äußert Mißtrauen gegenüber dem Jünger (Johannes), dem er sie anvertraut hat (§ 10, Z. 1—2). Selbst durch die erwähnten Naturereignisse fühlt sie sich eher verunsichert, weil sie diese Zeichen göttlicher Macht nicht mit Jesu Schwäche am Kreuz vereinbaren kann (§ 11, Z. 16—18). Ihre Hoffnung auf eine Wende zum Besseren kann sie nicht ohne ein »vielleicht« aussprechen, die Möglichkeit, daß alle früheren Verheißungen nur Trug waren, nicht ganz ausschließen; dann bliebe ihr allerdings nur noch der Weg in den eigenen Tod (§ 11, Z. 21—23). Diese Alternative ist nicht bloße Rhetorik; sie entspricht der durchgehend menschlich erlebten Passion im Kontext. Auch der, wie erwähnt, am Schluß kurz ausgesprochene Glaube an die Auferstehung kann diese Tendenz nicht überzeugend aufheben. Im Zusammenhang folgerichtiger erscheint der anklingende Gedanke an psychologischen Trost: Die Klage selbst bringt Erleichterung, weil man sich den Schmerz von der Seele reden kann (§ 13, Z. 8—10). Ein solcher Grad der Vermenschlichung der Marienklage mag vielleicht doch in Erstaunen setzen, vor allem, wenn man andere Beiträge zu diesem Genre vergleicht.

Im 6. Jh. gestaltete Romanos der Melode das Thema als Dialog zwischen Mutter und Sohn, beherrscht vom Thema der Erlösungstheologie[27]. Der nächste mir bekannte einschlägige Beitrag, eine Monodie Marias am Grabe Christi, stammt angeblich von Symeon Metaphrastes, nach Ansicht von W. Hörandner jedoch wahrscheinlich von dem Rhetor der

---

[26] Eine Tendenz, Pilatus von der Schuld am Tode Jesu zu entlasten, zeigt sich schon früh in apokryphen Werken, so in den sog. Pilatusakten (auch Nikodemusevangelium genannt), wo die Schuld ganz den Juden zugeschoben wird. Vgl. dazu Lexikon für Theol. und Kirche, Bd. 3 (1959) 1226, Nr. 18 (Lit.), im Artikel »Evangelien« *(J. Michl)*.

[27] Letzte Ausgabe mit literarischer Einleitung von *J. Grosdidier de Matons*, Romanos le Mélode, Hymnes, Bd. 4, Paris 1967, Nr. 35, S. 143—187.

Komnenenzeit Nikephoros Basilakes[28]. Trotzdem ist dieser Text wesentlich mehr von theologischem Gedankengut geprägt als die Ethopoiie des Lapithes. Die alttestamentlichen Vorbilder der Passion spielen eine große Rolle. Die Gottheit Christi tritt wesentlich deutlicher als bei Lapithes hervor: er ist der Herr des Lebens und hat mit dem Tod nichts gemein (Hörandner S. 104, Z. 145—147). Nicht Verzweiflung herrscht vor, sondern der Gedanke an die *οἰκονομία* Gottes (H. S. 104, Z. 154). Am Schluß sieht Maria in der Auferstehungshoffnung einen Anlaß zum Lobpreis Gottes (H. S. 104, Z. 154—158), bei Lapithes verharrt Maria in Schweigen. Es findet sich allerdings auch am Schluß der Lapithes-Ethopoiie eine Doxologie, die aber nicht Maria in den Mund gelegt, sondern den abschließenden Worten des Verfassers angefügt ist (§ 14, Z. 3—5).

Ferner finden sich zwar manche gedankliche Parallelen zwischen den Texten des Lapithes und des Basilakes, doch hat inhaltlich Gleiches oft einen verschiedenen Stellenwert. So klingt der für Lapithes so wichtige Gegensatz früher — jetzt nur kurz an (H. S. 103, Z. 116—120), ebenso der Gedanke von der Schönheit Christi (H. S. 98, Z. 13), von der Flucht der Jünger (H. S. 103, Z. 133), aber ohne deren menschliche Motivierung (Lapithes, § 10, Z. 1—11), und von der Trauer und Erschütterung der Schöpfung (H. S. 102, Z. 103—104), aber ohne die Aporie, wie Schwäche am Kreuz und Stärke des hier wirkenden Gottes vereinbar seien (Lapithes, § 11, Z. 16—18). So zeigt sich am Vergleich erneut die Eigenständigkeit der humanistischen Konzeption des Themas bei Lapithes.

Die übrigen Beiträge, die mir bekannt wurden[29], gehören alle in die Zeit nach Lapithes. Abgesehen von dem bereits erwähnten Dias(s)orenos ist hier Joseph Bryennios zu nennen, der eine Monodie Marias unter dem Kreuz verfaßte[30] und, erst im 15. Jh., einige metrische Lamentationen zum Thema von verschiedenen Verfassern[31]. Eine erschöpfende Übersicht über die Beiträge zum Thema ist hier nicht intendiert.

Was die literarische Formung des Lapithes-Textes betrifft, so ist diese Ethopoiie weitgehend nach dem Muster der Monodie konzipiert, wie sie Hunger[32] beschreibt: es überwiegt die »leidenschaftliche, alles ausschöpfende Klage«, im ganzen ist der Text relativ

---

[28] *W. Hörandner,* Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner, Wien 1981, S. 110—111. Hörandner legt ebd., S. 98—104, eine kritische Neuedition des zuvor in PG 114, 209—217 zugänglichen Textes vor, nach der im folgenden zitiert wird. Der Titel »*Τίνας ἂν εἴπῃ λόγους ἡ Θεοτόκος περιπλακεῖσα κηδευομένῳ τῷ ταύτης υἱῷ τῷ θεῷ καὶ Σωτῆρι Χριστῷ*« erinnert an die Form der Ethopoiie.

[29] Ein wichtiges heuristisches Hilfsmittel dazu ist *F. Halkin,* Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG)[3], Bd. 3 (Supplément), Bruxelles 1957, Angaben zu Maria Deipara, S. 123—174, und die Ergänzungen dazu im Novum Auctarium, Bruxelles 1984, S. 291—312.

[30] Zu Dias(s)orenos s. o., A. 1. Die Monodie des Bryennios ist vorerst nur in der Edition des *Eugenios Bulgaris, Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρηθέντα,* Bd. 2, Leipzig 1768, S. 66—91, zugänglich. Vgl. dazu BHG, Bd. 3, 1957, S. 150, Nr. 50y. Über Bryennios, der bald nach 1431 starb, s. PLP (wie A. 1), Bd. 2, Wien 1977, Nr. 3257 *(E. Trapp).*

[31] Zu nennen ist die Lamentatio des Johannes Plusiadenos / Joseph von Methone, verfaßt um 1490, zuletzt nach einem Autographen ediert von *P. Basileiu, Ὁ αὐτόγραφος »Θρῆνος τῆς Θεοτόκου« τοῦ Ἰωάννη Πλουσιαδηνοῦ, Ἑλληνικά* 32 (1980) 266—287; ferner gehören einige metrische Lamentationen auf Maria unter dem Kreuz hierher, von denen zwei aus dem 16./17. Jh. ediert sind durch *M. I. Manussakas, Ἑλληνικὰ ποιήματα γιὰ τὴ σταύρωση τοῦ Χριστοῦ,* Mélanges *O. et M. Merlier,* Bd. 2, Athen 1956, S. 49—74. Weitere Texte dieser Art aus dem 15.—17. Jh. sind erwähnt ebd., S. 51, A. 1.

[32] *H. Hunger* (wie A. 1), S. 133.

kurz. Entsprechend herrschen affektbetonte Redefiguren wie die exclamatio[33], die interrogatio[34] und die anaphora[35] vor. Im übrigen ist die Sprache sehr direkt und arm an Bildern und Metaphern. Trotz rhetorischer Formung scheint noch die Sprache des Alltagsmenschen durch, der seinen Schmerzen, Nöten und Sorgen heftig und unverblümt Ausdruck gibt. Diese Spontaneität des Gefühlsausdrucks verleiht dem kleinen Werk seinen eigenartigen Reiz. Man darf die Behandlung des Themas durch Lapithes als originellen Versuch werten, in der durch theologische Tradition stark befrachteten Marienthematik neue Wege zu gehen. Der Mensch, der hier leidet und klagt, fühlt sich nicht mehr sicher in Gott geborgen, er erlebt vielmehr die Fragwürdigkeit des Menschlichen und das Scheitern wie ein antiker Held.

## *Hinweise zur Edition des Textes*

Die Herausgabe der Ethopoiie des Lapithes nach der einzigen bekannten Handschrift Patmos 526 (=P) erfordert aus folgenden Gründen zahlreiche Korrekturen und Konjekturen: 1) Der Text weist so, wie der Kopist ihn niedergeschrieben hat, zahlreiche orthographische und andere Fehler auf. 2) Der Retuscheur, der im oberen Teil der Folien am Werk war (s. o., S. 36 f. mit A. 24), hat noch einige neue, z. T. gravierende und sinnentstellende Fehler in den Text hineingebracht. 3) Da die Handschrift durch Feuchtigkeitsschäden gelitten hat, bleiben einige Stellen, allerdings nie ganze Wörter, sondern nur Teile von Wörtern, auch unter der Ultraviolettlampe unlesbar.

Die durch diese Gegebenheiten bedingten Abweichungen zwischen Handschrift und Edition werden, soweit nicht wegen Geringfügigkeit stillschweigend korrigiert (s. dazu weiter unten) wie folgt gekennzeichnet: 1) Buchstaben oder Wörter der Handschrift werden in der Edition eliminiert: Eckige Klammern [ ] im Text, Angabe »correxi« im Apparat. 2) Buchstaben oder Wörter der Handschrift werden in der Edition ausgetauscht: Unterstreichung im Text (bei Itazismen nur, wenn im Apparat vermerkt), Angabe »correxi« im Apparat. 3) Gegenüber der Handschrift werden in der Edition Buchstaben oder Wörter hinzugefügt. Hier sind zwei Fälle möglich: 3a) Der in der Handschrift lesbare Wortlaut wird geändert: Spitze Klammern ‹ › im Text, »correxi« im Apparat. 3b) Die betreffende Stelle ist wegen Beschädigung der Handschrift nicht lesbar: Spitze Klammern ‹ › im Text, »conieci« im Apparat. Die Angabe »conieci« bezieht sich also ausschließlich auf solche Stellen, während auch Konjekturen ganzer Wörter gegen Fehlschreibungen (nur im retuschierten Teil, mit Ausnahme von *καθήσεσθαι* statt *καθεύδηται* [§ 10, Z. 3]) der Handschrift im Apparat mit »correxi« bezeichnet werden. Angaben im Apparat, die sich auf retuschierte Teile des Textes beziehen, erhalten das Sigel $P^2$ (statt P).

Folgende Änderungen werden stillschweigend, d. h. ohne Vermerk im Apparat vorge-

---

[33] § 2, Z. 1—4, § 7, Z. 1—4, § 8, Z. 15—19, § 9, Z. 1—3. 5—7.

[34] § 1, Z. 1—4, § 7, Z. 4—6, § 9, Z. 16—24, § 10, Z. 5—9, § 11, Z. 1—3. 16—18.

[35] Die anaphora ist z. T. mit den beiden vorgenannten Figuren verbunden, findet sich aber auch noch an anderen Stellen: § 2, Z. 1—3. 4—5, § 3, Z. 16—18, § 4, Z. 7. 8, § 5, Z. 5—7, § 6, Z. 7, § 8, Z. 2—3. 20—21, § 9, Z. 3—4. 7—8.

nommen: 1) Die Korrektur der Akzente und spiritus. 2) Die Setzung des iota subscriptum sowohl bei Endungen wie auch innerhalb der Wörter gemäß der Schulorthographie. 3) Die Setzung des spiritus asper über anlautendem Rho. 4) Die Auflösung der Itazismen und *o/ω*-Verwechslungen. Hier erfolgt nur bei schwierigeren Auflösungen eine Angabe im Apparat. 5) Die Korrektur bei Verwechslung von *β* und *υ* in Wörtern wie *Γαυριήλ* statt *Γαβριήλ* (§ 9, Z. 18, § 11, Z. 20), *συμβασιλέβειν* für *συμβασιλεύειν* (§ 10, Z. 2) und *ἀμυρωσίας* statt *ἀμβρωσίας* (§ 10, Z. 15). 6) Die Setzung der Koronis nach den Schulregeln, in der Handschrift nicht konsequent. 7) Die Korrektur der getrennten Schreibung von Wortteilen, vor allem von Präfix und Stammwort wie z. B. *πρὸς δοκίαν* P für *προσδοκίαν*, § 2, Z. 4.

Ferner gilt für die Schreibung des Textes noch folgendes: 1) Parenthesen werden durch runde Klammer ( ) bezeichnet. 2) Nomina sacra werden nicht großgeschrieben, aber Eigennamen, natürlich auch *Χριστός* und die Namen von Engeln wie *Χερουβίμ, Σεραφίμ* und *Γαβριήλ*, auch die Namen religiöser Gruppierungen wie *Ἰουδαῖοι* und *Φαρισαῖοι*, schließlich in der Überschrift auch *Παρασκευή* in der Bedeutung Karfreitag (mit den spezifizierenden Adjektiven *ἁγία* und *μεγάλη*, die aber kleingeschrieben werden). 3) Als einzige der Schulregel widersprechende Gepflogenheit wird die Zusammenschreibung von *τοπρίν* von der Handschrift übernommen (s. o., S. 38, 2 d). 4) Die Interjektion *ὦ* wird regelmäßig mit Zirkumflex geschrieben. In der Handschrift schwankt die Schreibung zwischen *ὦ* und *ὤ*, ohne daß eine Regel erkennbar wäre, auch nicht die im Lexikon von Liddell/Scott/Jones vermerkte Regel des Thomas Magistros, wonach vor dem genetivus exclamationis *ὤ* zu schreiben sei. 5) Textstellen, die zwar nicht auf dem Mikrofilm der Handschrift, wohl aber mit der Ultraviolettlampe deutlich lesbar sind, werden nicht besonders, etwa durch Unterpunkten, gekennzeichnet.

Im kritischen Apparat wird für die Textlesart immer der Akzent des Textes übernommen, also Gravis, wenn dort Gravis steht usw. Die Angaben über die Lesarten der Handschrift übernehmen natürlich immer deren Akzent.

Da der Text keine Bibelzitate, sondern ausschließlich Anspielungen auf Bibelstellen enthält, verweist der Quellenapparat auf derartige Stellen. Parallelstellen der synoptischen Evangelien werden jeweils durch das Zeichen + miteinander verbunden. An außerbiblischen Werken wird nur noch das apokryphe Protevangelium Iacobi[36] berücksichtigt. An zwei Stellen finden sich Angaben über biblische Personen, die aus den genannten Quellen nicht zu belegen sind: 1) Von den flüchtigen Aposteln wird gesagt, sie hätten sich in Einsamkeit, Täler und Höhlen zurückgezogen (§ 10, Z. 3—4), 2) Von Abraham wird berichtet, er habe sich als unwürdig einer Opferhandlung angesehen, sogar wenn ihm ein nicht beabsichtigter Verstoß gegen die Gastfreundschaft bewußt geworden sei (§ 12, Z. 4—6). Auf welchen Quellen diese beiden Angaben beruhen, ist mir nicht bekannt.

---

[36] Zitiert wird dieses nach *A. de Santos Otero*, Los Evangelios Apocrifos[2], Madrid 1963, S. 126—176 (Protoevangelio de Santiago), Text mit span. Übers. und Komm.: S. 136—176. Da es sich grundsätzlich um Anspielungen handelt, wird auf die einschränkende Bemerkung »cf.« = confer vor der angeführten Stelle aus der Bibel oder dem Protev. Iac. verzichtet. Ferner sei an dieser Stelle noch angemerkt, daß mir für die Beziehung der Metapher *ὀφθαλμὸς τῆς οἰκουμένης* auf Jesus (§ 2, Z. 2) kein Beispiel bekannt ist. Zahlreiche Bezüge der Metapher auf Konstantinopel, beginnend mit dem 4. Jh. (z. B. Gregor von Nazianz, or. 42, PG 36, 469 $C_5$), sind angeführt bei *E. Fenster*, Laudes Constantinopolitanae, München 1968, S. 376, Index, s. v. *ὀφθαλμὸς τῆς γῆς*.

45r

# Ἠθοποιΐα
## Ποίημα κυροῦ Γεωργίου Λαπίθου
## Τί ἂν εἶπεν ἡ θεοτόκος, βλέπουσα τὸν Χριστὸν ἐν τῷ σταυρῷ τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Παρασκευῇ

1. *Τί ταῦτα, τέκνον γλυκύτατον; Τίς ἡ ἀνέλπιστος αὕτη μεταβολή; Τίς ἡ ἀθρόα αὕτη φορὰ τῶν δεινῶν; Τίς ἡ ἐπὶ τἀναντία τῶν πραγμάτων μετάπτωσις; Τίς ἡ θορύβου μεστὴ τῶν Ἰουδαίων προδρομή; Τίς ἡ καινὴ τῶν Φαρισαίων καὶ γραμματέων αὕτη πανήγυρις; Τίς ἡ στυγνὴ καὶ ἀποτρόπαιος αὕτη θέα;*
5 *Προσηλωμένον, φεῦ, ὁρῶ σε σταυρῷ, τὸν εὐεργέτην ὡς κακοῦργον, γλυκύτατε, γυμνὸν καὶ τετραυματισμένον τὸν τὰς ἑτέρων ἀλγηδόνας ἰώμενον.*
2. *Ὦ πάθους ἀτλήτου· ὦ συμφορᾶς ἀνυποίστου. Οἷα τῶν παρανόμων αἱ χεῖρες εἰργάσαντο· οἷον ὀφθαλμὸν τῆς οἰκουμένης ἐξώρυξαν· οἷον φῶς τῆς ὑπ' οὐρανὸν ἀποσβέσαι προείλοντο. Ὦ, οἷον ἰδεῖν ἠνέσχου, ἥλιε, θέαμα. Ὦ πένθους ἀπαρακλ<ήτου> · ὦ <πά>θους κακῶν παρὰ προσδοκίαν. Οὐ γὰρ τοιαῦτα*
5 *προσεδόκων <ἐ>γώ · οὐ τοι<οῦ>τόν μοι τὰ φθάσαντα πέρας ἐλπίζειν ἐδίδοσ<αν>. Τοὐναντίον μὲν οὖν ἐκεῖνα ἀπήλλακτα μὲν παντὸς σκυθρωποῦ, πάσης δὲ μεστὰ ἦν ἡδονῆς καὶ φαιδρότητος./*

45v 3. *Ἄρτι μὲν γὰρ τὸν ἰσχυρὸν κλῆρον ἀπολιποῦσα, ὡς μήποτε ὤφελον, ᾧ ἐνδιητώμην, ἡ δύστηνος (οὐ γὰρ ἂν τοιαῦτά[ι] μοι ἁγίᾳ συνῆν τὰ δεινά), καὶ τὸν τοῦ μνηστῆρος οἶκον καταλαβοῦσα ἤσχαλλον, ἠνιώμην ὡς τῆς θείας ἐκείνης ἀποσπάσασθαι διαγωγῆς. Θᾶττον ἢ λόγος ἄγγελος ἐπιστάς, τῷ μεγέθει τῶν*
5 *εὐαγγελίων ἀθρόον μοι τὴν ἀθυμίαν διέλυσεν, μηνύων ἀγαθά, ἥκιστα κατ'*

---

1. 5 *εὐεργέτην* Act. 10, 38 6 *ἰώμενον* Is. 61, 1
2. 2 *φῶς* Ioh. 8, 1
3. 1 *κλῆρον*, sc. *ναὸν κυρίου* Protev. Iac., cap. 7—9 (de Santos, pag. 148—153) 4 *ἄγγελος* Luc. 1, 26—27

---

Titulus 3 *βλέπουσα*] correxi, *βλέπων* P 4 Post *παρασκευῇ*] habet *πάτερ εὐλόγησον* P
1. 3 *καινὴ*] correxi, *κενὶ* P
2. 4 (*ἀπαρακλ*)*ήτου*] conieci *πά*(*θους*)] conieci 5 *ἐ*(*γώ*)] conieci *(τοι)οῦ-*(*τον*)] conieci (*ἐδίδοσ*)*αν*] conieci 7 Ante *ἡδονῆς*] add. perperam *ἡ* $P^2$
3. 1 *κλῆρον*] correxi, *καὶροῦ* $P^2$ *ἀπολιποῦσα*] correxi, *ἀπολυποῦσα* $P^2$ 2 *ἡ*] P, suprascripsit perperam *ὁ* $P^2$ *ἂν*] correxi, *ἤν* $P^2$ *τοιαῦτα*] correxi, *τοιαὖταὶ* $P^2$ *ἁγίᾳ συνῆν*] correxi, *αγιᾶ σύνην* $P^2$ 3 *ἠνιώμην*] correxi, *ἠνιῶμουν* $P^2$ 5 *μηνύων*] correxi, *μηνιῶν* P

ἀνθρωπίνην ἐλπίδα, ὅσα τοῖς προλαβοῦσι παραβάλλοντα θαύμασιν ἐξῆν συλλογίζεσθαι. Τὸν γὰρ κύριον τῆς δόξης αὐτόν, τὸν τοῖς Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ ἐποχούμενον (ὦ παραδόξων πραγμάτων), ἐν γαστρὶ λαβεῖν καὶ τεκεῖν ὑπισχνεῖτο. Ἔφριξα τὴν ἀκοὴν ἐγώ, ἐξεπλάγην ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τοῦ πράγματος. Τὸ ἀσθενὲς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως πρὸς τὸ θεῖον ὕψος ἀντιτιθεῖσα, τὸ τοῦ δρά[γ]ματος κατενόουν ἀδύνατον. Πεῖραν ἠγούμην τὸ πρᾶγμα τοῦτο[ν] Ἀδάμ, ἐλπίδι κατενεχθέντος θεώσεως. Ἀλλ' αὖθις μετά, τοῦ μηνύοντος ἐδυσώπει ἀξίωμα. Ἐξέβαλε τὸ δέος ἐκεῖνος· τὸν τρόπον ὑπέθετο καὶ τὴν χρείαν προσέθετο. Εἶξα τοῖς λόγοις ἐγώ, πάλαι θεῷ μὴ ἀντιλέγειν μαθοῦσα. Εὑρέθην συνειληφυῖα[ν], μηδεμίαν εἰληφυῖα[ν] πεῖραν ἀνδρός, τῶν γαμικῶν <ἔ>ργων πάντῃ ἀμί<αν>τ<ον>, ἄχραντον μὲν ἔχουσα τὸ σῶμα, πάσης ἀφῆς ἀνδρικῆς ἀν<ε>πίβατον δὲ τὴν ψυχήν, πάσης ἐπιθυμίας σαρκὸς ἀμόλυντον δὲ τὸν νοῦν, 46r πάσης ὑλώδους ἐννοίας, ὅλον θεῷ ἀνακείμενον, ἀπαύστως ταῖς / περὶ αὐτοῦ ἐννοίαις ἐνασχολούμενον. Ταῖς τιμ<ίαις> καὶ παραδόξοις ἐπαγγελίαις τὸ ὑπερφυὲς τῆς συλλήψεως πίστιν ἐδίδου [τοῖς λόγοις]. Χάριν ἐπὶ τούτοις ἐγὼ τῷ πάντων ὡμολόγουν θεῷ, εὐμενὲς ἐνιδόντι μοι καὶ εἰργασμένῳ τοιάδε.

4. Εἶτα πολ[λ]ὺ τῶν προλαβόντων καινότερος ὁ τόκος ἀπήντησε, πάσης φθορᾶς ὁμοῦ καὶ ὀδύνης ἀνώτερος. Οἷα δὲ καὶ τὰ τηνικάδε συμβάντα· ἄγγελοι δοξάζοντες, ποιμένες θεολογοῦντες, μάγοι πόρρωθεν ἥκοντες καὶ τῷ τεχθέντι δῶρα κομίζοντες, ἀστὴρ ἄνωθεν αὐτῶν τὴν πορείαν ἰθύνων· πάντα καινὰ καὶ μεγαλοπρεπῆ, μόνῃ τῇ θείᾳ δυνάμει προσήκοντα· συνῳδὰ πάντα τοῖς λαμπροῖς προοιμίοις. Ἐπεὶ δ' εἰς ἄνδρας ὁ παῖς παρήγγειλεν (ἵνα τὰ <ἐν> μέσῳ συντέμω), πᾶσιν ὢν καὶ πρὸ τοῦ ποθεινός, πᾶσιν ἐπέραστος, τοῖς ἁπάντων περιᾳδόμενος στόμασιν, ὡς καλὸς ἰδεῖν, ὡς σοφὸς εἰπεῖν, ὡς ἡδὺς ὁμιλῆσαι.

---

6 *προλαβοῦσι...θαύμασιν* Protev. Iac., cap. 4 (de Santos, pag.142—143), sc. nativitas mirabilis Mariae; cap.8, § 1 (de Santos, pag. 150), sc. cibatio Mariae per angelum 7/8 *τὸν γὰρ κύριον...ὑπισχνεῖτο* Luc.1, 31—32 7/8 *τὸν τοῖς Χερουβὶμ...ἐποχούμενον* II Reg. 6, 2; 22, 11; IV Reg. 19, 15; Ps. 79, 2; 98, 1; Is. 37, 16 9 *ἔφριξα* Luc. 1, 29 11/12 *Ἀδὰμ ... θεώσεως* Gen. 3, 5 13 *ἐξέβαλε τὸ δέος* Luc. 1, 30 *τρόπον* Luc. 1, 35 *χρείαν* Protev. Iac., cap. 11, § 3 (de Santos, pag. 155), sc. salvatio populi a peccatis *εἶξα* Luc. 1, 38 15 *μηδεμίαν...ἀνδρὸς* Luc. 1, 34 20/21 *χάριν...τοιάδε* Luc. 1, 46—49 4. 1 *τόκος* Luc. 2, 7 2/3 *ἄγγελοι δοξάζοντες* Luc. 2, 13—14 3 *ποιμένες θεολογοῦντες* Luc. 2, 17—20 3/4 *μάγοι...ἰθύνων* Matth. 2, 1—12 6/8 Luc. 2, 52

---

10 *δράματος*] correxi, *δράγματος* P 11 *τοῦτο*] correxi, *τοῦτον* P 12 *κατενεχθέντος*] correxi, *κατενεγκόντος* P 14 *συνειληφυῖα*] correxi, *συνειληφυῖαν* P 15 *εἰληφυῖα*] correxi, *εἰληφυίαν* P *ἔ(ργων)*] conieci 16 *(ἀμί-) αν(τ)ον*] conieci, habet *ἀμύ-* P 17 *(ἀν)ε(πίβατον)*] conieci 19 *(τιμ)ίαις*] correxi et conieci, *τειμ* P$^2$ 20 *τοῖς λόγοις*] P$^2$, sed haec verba ut supervacanea delenda esse puto

4. 1 *πολὺ*] correxi, *πολλὺ* P *προλαβόντων*] correxi, cf. § 3, lin. 6 et § 6, lin. 2, *προβάτων* P 6 *ἐν*] addendum esse puto, non habet P

5. *Τὸ τριακοστὸν ἀφιγμένος ἔτος, σαφῶς ἤδη καὶ ἀθρόον, ὁποῖος ἦν, ἀναδέδεικται. Ἰωάννης τὰ ἐξ ἐρήμου προδραμεῖν αὐτοῦ πέμπεται, καὶ οὐρανόθεν φωνὴ βροντῶσα τοῦ θεοῦ υἱὸν αὐτοῦ ἀγαπητὸν ἀπεκάλει, καὶ πνεῦμα θεῖον, περιστερὰ ἐπ' αὐτὸν καθίσαν, ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τοῦτον οἴεσθαι παρεσκεύαζεν.*
46[v] 5 *Καὶ τὰ ἑξῆς δὲ τὴν ὑπόληψιν ἐβεβαίουν. Ἀλλὰ τίς ἂν αὐτοῖς λόγος / προσβαίη· τίς τῶν θαυμασίων τὰς νιφάδας ἐξαριθμήσῃ· αὖ τίς τῶν μεγαλουργιῶν τὴν ἄβ[β]υσσον ἐξαντλήσειεν; Ἔφριττε μὲν αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἡ θάλαττα τὴν φωνήν· καὶ τὰ κύματα ἐχαλίνου καὶ τὸν βρυχηθμὸν κατεσίγαζεν. Ἔ[μ]πτησ<σ>ον ἄνεμοι τὰ προστάγματα, καὶ προελθεῖν οὐ τολμῶντες, ἐπεῖχον τὰ ῥεύματα. Ἰχθύες τὸν*
10 *βυθὸν ἀνεδύοντο, δορυφοροῦντες στατῆρας. Φύσις ὑγρὰ τοῖς ἐκείνου ποσὶν ὑπεπήγνυτο. Ἄρτων ἐκ τῶν ἐκείνου χειρῶν ἐπήγαζε ῥεύματα. Δαίμονες ἐδραπέτευον· συγκεκυφότες ὠρθοῦντο· λεπροὶ ἐκαθαίροντο· τυφλοὶ τὸ φίλον φῶς ἐθεῶντο· παρειμένα μέλη ἐρρώννυτο, καὶ τεθνεῶτες, ὦ θαῦμα, πρὸς ζωὴν αὖθις ἀνεκομίζοντο.*

6. *Ταῦτα ὁ πολ[λ]ύς, ὦ τέκνον, ὄχλος ὁρῶν, οὐκ ἔχων, ὅτῳ τῶν πάλαι βεβοημένων αὐτὰ παραβάλλοι, μείζονα πάντων εἰκότως σε τῶν προλαβόντων ἡγοῦντο[ν] καὶ τῶν σῶν λόγων ἐξήρτηντο. Πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις καὶ σοφίας ποταμοί, τοῦ σοῦ προχέοντες στόματος, ἅπαν ἔργον <ἰ>σχυσάμενοι, σοὶ*
5 *προ<σ>ανέχειν ἠξίουν. Πάντων <ὑ>περφρονήσαντες τῶν σῶν λόγων ἐξεῖχον*

---

5. 1 *τριακοστὸν ... ἔτος* Luc. 3, 23 2 Matth. 3 + Marc. 1, 1—13 + Luc. 3, 1—22; Ioh. 1, 6—8. 19—34 2/4 Matth. 3, 16—17 + Marc. 1, 10—11 + Luc. 3, 21—22; Ioh. 1, 32—34 7/9 Matth. 8, 26 + Marc. 4, 39 + Luc. 8, 24 9/10 Matth. 17, 27 10/11 Matth. 14, 25 + Marc. 6, 48; Ioh. 6, 19 11 Matth. 14, 19—21 + Marc. 6, 41—44 + Luc. 9, 16—17; Matth. 15, 36—38 + Marc. 8, 6—9; Ioh. 6, 11—13 11/12 *δαίμονες ἐδραπέτευον* Matth. 8, 28—34 + Marc. 5, 1—20 + Luc. 3, 26—39 12 *συγκεκυφότες ὠρθοῦντο* Luc. 13, 11—13 *λεπροὶ ἐκαθαίροντο* Matth. 8, 2—3 + Marc. 1, 40—42 + Luc. 5, 12—13; Luc. 17, 11—19 12/13 *τυφλοὶ... ἐθεῶντο* Matth. 9, 27—29; 20, 30—34 + Marc. 10, 46—52 + Luc. 18, 35—43; Luc. 7, 21; Matth. 12, 22; Marc. 8, 22—26; Ioh. 9, 1—7 13/14 *παρειμένα...ἐρρώννυτο* Matth. 4, 24; 8, 5—13; 9, 2—7 + Marc. 2, 3—12 + Luc. 5, 18—25 13/14 Matth. 9, 23—26 + Marc. 5, 39—42 + Luc. 8, 51—55; Luc. 7, 11—15; Ioh. 11, 1—44
6. 2/3 Matth. 7, 28—29 + Marc. 1, 22 + Luc. 4, 32 3 *σοφίας* Matth. 12,42 + Luc. 11, 31; Matth. 13, 54 + Marc. 6, 2

---

5. 2 *ἀναδέδεικται*] correxi, *ἀναδέδειχθεν* P 3 *τοῦ θεοῦ*] correxi, *τὸν θεὸν* P 7 *ἄβυσσον*] correxi, *ἄββυσσον* P[2] 8 *ἔπτησσον*] correxi, *ἔμπτησον* P[2] (*ἔμπτη-*) et P 9 *ἐπεῖχον*] correxi, *ἐπίχειν* P
6. 1 *ταῦτα*] correxi, *τἀῦθα* P *πολὺς*] correxi, *πολλὺς* P 3 *ἡγοῦντο*] correxi, *ἡγοῦντων* P 4 *προχέοντες*] correxi, *προχέοντος* P *ἰσχυσάμενοι*] correxi, *σχαισάμενοι* P 5 (*προ*)*σ*(*ανέχειν*)] conieci *ὑ*(*περφρονήσαντες*)] conieci

<ἁπάν>των. Οἳ καὶ ἀμελοῦντες τῶν ἑαυτῶν, ἐπὶ τὰς ἐρήμους σὲ ζητοῦντες
47r ἀνέθεον. Οὔτε νὺξ αὐτοὺς διεζεύγνυ· οὕτω ταῖς σαῖς ἐθέλγοντο / χάρισιν, οὕτω ταῖς σαῖς ἤγοντο ἴυγξιν. Καὶ οὐ λέγων μόνον, ἀλλὰ καὶ σιωπῶν ἧς αὐτοῖς ποθεινός, ταῖς ἐκπεμπομέναις τῆς σῆς θέας χάρισι τὰς τῶν θεωμένων
10 ταρ<ά>ττων ψυχάς.

7. Ὦ, τίς σου τῆς θέας ἐκορέσθη ποτέ; Ὦ χάρις ὀφθαλμῶν, ὦ παρειῶν ἄνθος, τῶν χειλέων εὐπρέπεια, ὦ κόσμος ὅλῳ ἐνιζάνων τῷ σώματι, ὦ προσήνεια ἤθους, ὦ γαληνότης προβλέμματος, ὦ τρόπων χρηστότητος, ὦ φιλανθρωπίας ὑπερβολή. Τίνας γὰρ οὐκ ἴσους ἦγε <ἡ> σὴ κεφαλή; Τίς τῶν ἁπάντων οὐχ
5 εὕρατό[ν] τι χρηστὸν παρὰ σοῦ; Τίνας οὐκ ἔφερες κόπτοντας; Τίνας οὐκ ἐνουθέτεις βασκαίνοντας; Τίνων καμνόντων οὐχ ὑπερήλγεις; Τοιαῦτα, φίλον τέκνον, ἐν τῷ παρῳχηκότι τὰ σά, κἀγώ σοι συνηδό[υ]μην ἡ δύστηνος καὶ οἱ δυστυχεῖς μαθηταί, οἳ σὲ πάντων ἀνταλλαξάμενοι. Ζηλωτοὶ πᾶσιν ἐνομιζόμεθα καὶ μακάριοι διὰ σέ καὶ τὰς ἀρετάς, τοῖς φθάσασιν κατάλληλον ἑαυτοῖς
10 ὑπογράφοντες πέρασιν. Ἦν δέ, ὦ πένθους, ἀπαραμύθητος. Φροῦδα πάντα ἐκεῖνα, ἔρρευσεν, ὡς ἄνθη παρῆλθεν, ὡς σκιά, ὡς ὄναρ ἐλήλε<γ>κται. Εἰς συμφορὰν περιέστη μοι τὰ τερπνά, εἰς ὀδύνην ἀπαράκλητον.

8. Ὦ μιαρᾶς βασκανίας, ἧπερ ἡμὸς ἀπολώλεκεν <υἱός>. <Ἐ>φθονήθης, τέκνον, ὑπὸ τῶν μιαρῶν φα<ρισαίων>, <ὑ>πὸ τῶν ἐνόχων γραμματέων, ὑπὸ τῶν
47v παλαμναίων ἀρχιερέων. Οὐκ ἤνεγκάν σου τὴν δόξαν. Πρὸς τὰς ὑπερ/φυεῖς θαυματουργίας ἐμαίνον<το>. Πρὸς τὴν ἐν ταῖς διδασκαλίαις σοφίαν ἠγρίαινον καὶ
5 ἴσοις ἐκεντ[ο]οῦντο τοῖς μέλεσιν βασάνοις. Ἑαυτῶ<ν> ἠγοῦντο τὰς εἰς τοὺς ὄχλους εὐεργεσίας· πληγὰς ἠρίθμουν τὰς ἐπὶ τούτοις ὑπὸ τῶν παθόντων <εὖ>

---

6/7 *οἳ καὶ...ἀνέθεον* Marc. 1, 45; Matth. 14, 13 + Marc. 6, 32—33 + Luc. 9, 10—11 7 *οὔτε νὺξ...διεζεύγνυ* Matth. 14, 15 + Marc. 6, 35 + Luc. 9, 12; Matth. 8, 16 + Marc. 1, 32 + Luc. 4, 40
7. 8 *οἳ σὲ...ἀνταλλαξάμενοι* Matth. 19, 27 + Marc. 10, 28 + Luc. 18, 28; Luc. 5, 11
8. 1 *ἐφθονήθης* Matth. 27, 18 + Marc. 15, 10

---

6 *ἁπάν(των)*] conieci 10 *(ταρ)ά(ττων)*] conieci
7. 4 *ἡ*] addendum esse puto, non habet P 5 *εὕρατο*] correxi, *εὕρατων* P 7 *συνηδόμην*] correxi, *συνηδούμην* P 10 *ἀπαραμύθητος*] correxi (sc. *πέρασις*, lin. 10), *-ον* P 11 *ἐλήλεγκται*] correxi, *ἐλήλεκται* P
8. 1 *υἱὸς*] addendum esse puto, non habet P *ἐ(φθονήθης)*] conieci, habet *φθονείθης* P 2 *(φα)ρισαίων*] conieci *ὑ(πὸ)*] conieci 4 *ἐμαίνοντο*] correxi, *ἐμαίνων* $P^2$ *ἠγρίαινον*] correxi, *ἠγοιαίνον* $P^2$, sed habuerat *-γρ-* P 5 *ἐκεντοῦντο*] correxi, *ἐκέντοοῦτο* $P^2$ *βασάνοις*] correxi, *βασάνους* $P^2$ *ἑαυτῶν*] correxi, *ἑαυτῶ* $P^2$ 6 *παθόντων*] correxi, *παθῶν τῶν* $P^2$ *εὖ*] habuerat P, cancellavit ex errore $P^2$, restituendum esse puto

εὐφημίας σου. Οὐκ ἦν ἀνεκτὰ ταῦτα τοῖς μιαροῖς. Καὶ τοίνυν καὶ σκέπτοντές σε ἐκ μέσου ποιήσασθαι, βουλὴν βουλεύονται πονηρὰν καὶ παράνομον· θανάτῳ σε με<τ>ελθεῖν δοκιμάζουσι· φεῦ τῆς τόλμης τῶν ἀσεβῶν, ὃ <εἰς> παρανομίας προήχθησαν. Ἐζήτουν σὲ μόνον ἑλεῖν, τοὺς ὄχλους δεδοικότες, καὶ τὸν καιρὸν οὐκ ἠπίσταντο. Ἀλλ' ὁ δεινὸς μαθητής, ὁ τῶν ὀρειτρόφων θηρῶν ἀγριώτερος, ὁ παντὸς ἐναγ[αθ]οῦς ἐναγέστερος, πάντα παρὰ φαῦλον θέμενος, ὧν ἀπήλαυσεν ἀγαθῶν, τοῖς μιαφόνοις προὔδωκεν. Ἀπήγαγόν σε μεθ' ὅπλου οἷα λῃστήν. Πρὸς τοὺς βεβήλους κριτὰς παρέστης ὡς κατάκριτος ὁ ἀνεύθυνος. Ἐσυκοφαντήθης, ἐνεπαί[μ]χθης, ἐνεπτύσθης, ἐρ<ρ>απίσθης, ἐμαστιγώθης. Ὦ τῶν παρανόμων χειρῶν, αἳ σε ῥαπίσαι ἐτόλμησαν· ὦ τῶν βεβήλων χειλέων, ἃ σοὶ ἐμπτύ<ε>σθαι ἠνέσχοντο· ὦ μιαφόνων κριτῶν, ὑφ' ὧν κατακέκρισαι τὴν ἐπὶ θάνατον· ὦ συναγωγῆς θεοστυγοῦς, ἣ σοῦ τὸν λῃστὴν μᾶλλον ἀνθείλετο, μεταξὺ λῃστῶν
48r ἀνεσταύρωσε. Οὐδὲν αὐτοῖς ὅμοιον / εἰργασμένος τὴν ὁμοίαν τίνεις ποινήν. Ἄδοξον ὑφίστασαι θάνατον· τοῖς ἥλοις [ἐ]νυττόμενος ὀδυνᾷ· ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν χλευάζῃ· ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐμπαίζῃ· οὐδεὶς αὐτοῖς κόρος τῆς εἰς σὲ παροινίας· οὐδέπω πέρας ἔλαβεν ἡ ἐπήρεια.

---

7/9 *καὶ τοίνυν...δοκιμάζουσι* Matth. 26, 3—5 + Marc. 14, 1—2 + Luc. 22, 1—2; Ioh. 11, 47—53 10/11 *ἐζήτουν...ἠπίσταντο* Matth. 26, 5 + Marc. 14, 2 + Luc. 22, 2; Ioh. 11, 56—57 11/13 Matth. 26, 14—16 + Marc. 14, 10—11 + Luc. 22, 3—6; Matth. 26, 47—49 + Marc. 14, 43—45 + Luc. 22, 47; Ioh. 18, 1—3 13 *ἀπήγαγον...λῃστήν* Matth. 26, 47.50.55.57 + Marc. 14, 43.46.48.53 + Luc. 22,52.54; Ioh. 18, 3.12 13/14 *πρὸς...παρέστης* Matth. 26, 57—66 + Marc. 14, 53—64 + Luc. 22, 66—71; Ioh. 18, 12—14.19—24 14 *ἐσυκοφαντήθης* Matth. 26, 60—61; Marc. 14, 56—59 15 *ἐνεπαίχθης* Matth. 27, 29.31 + Marc. 15, 18.20; Luc. 22, 63—64 *ἐνεπτύσθης* Matth. 26, 67 + Marc. 14, 65; Matth. 27, 30 + Marc. 15, 19 *ἐρραπίσθης* Matth. 26, 67 *ἐμαστιγώθης* Ioh. 19, 1; Matth. 27, 26 + Marc. 15, 15 17 *κατακέκρισαι...θάνατον* Synedrion: Matth. 26, 66 + Marc. 14, 64; Matth. 27, 3; Pilatus: Matth. 27, 26 + Marc. 15, 15 + Luc. 23, 24—25; Ioh. 19, 16 17/18 *ὦ συναγωγῆς...ἀνθείλετο* Matth. 27, 20—26 + Marc. 15, 11—15 + Luc. 23, 17—25; Ioh. 18, 39—40 18/19 *μεταξὺ...ἀνεσταύρωσε* Matth. 27, 38 + Marc. 15, 27 + Luc. 23, 33; Ioh. 19, 18 19 Matth. 27, 23 + Marc. 15, 14 + Luc. 23, 22; Luc. 23, 15.41; Act. 13, 28; Matth. 27, 4 20 *ἄδοξον...θάνατον* Gal. 3, 13 *ἥλοις* Ioh. 20, 25 20/21 *ὑπὸ...χλευάζῃ* Luc. 23, 36—37 21 *ὑπὸ ... ἐμπαίζῃ* Matth. 27, 41 + Marc. 15, 31 + Luc. 23, 35

---

9 (*με*)*τ*(*ελθεῖν*)] conieci *εἰς*] addendum esse puto, non habet P 12 *ἐναγοῦς*] correxi, *ἐναγαθοῦς* P 15 *ἐνεπαίχθης*] correxi, *ἐνεπέμχθης* P *ἐρραπίσθης*] correxi, *ἐραπίσθης* P 16 *ἐμπτύεσθαι*] correxi, *ἐμπτύσθαι* P 19 *εἰργασμένος*] correxi, *-ον* P$^2$ 20 *νυττόμενος*] correxi, *ἐνηττόμενος* P$^2$ 21 *σὲ*] correxi, *σα* P$^2$

9. *Ὦ, πῶς ἔτλην ἰδεῖν τὰ δεινά, πῶς ἠνεσχόμην θέας πικρᾶς, πῶς τὴν πολυώδυνον οὐκ ἀφῆκα ψυχήν; Ποίοις ὀφθαλμοῖς σε θεάσομαι, τὸν φίλτατον ὀδυνώμενον; Σβέσον μου τὰς κόρας, υἱέ, ἵνα μὴ τοὺς κρουνούς σου ῥαίοντας τῶν αἱμάτων ὁρῶ, ἵνα μὴ τὸ χαρίεν σου πρόσωπον <ὁρῶ> αἰσχυνόμενον. Ἔμυσάς σου τοὺς καλοὺς ὀφθαλμούς, συνέκλεισας τὰ ἥδιστα χείλη. Ὦ ταλαίνης γαστρός, ἥ σε ἤνεγκεν· ὦ ἀθλίων μαστῶν, οὓς ἐθήλασας· ὦ δυστήνων χειρῶν, αἵ σε περιεπτύσ<σ>οντο. Εἴθε παρῆν σοι πατὴρ ἐπὶ γῆς, ἵνα μοι τὸν πόνον συνεμερίσα[ν]το. Εἴθε μὴ μονογενὴς ἦς, ἵν' ἐπ'[ι] ἄλλον εἶχον ὁρᾶν. Εἴθε μὴ τοιοῦτος ἦς, ἵν' ἴσουν ἐν φίλῳ. Οὕτω γὰρ ἄν μοι πρᾳότερον· ἐμὸν πένθος ἀπῆν. Νῦν δέ μοι μόνος ὑπῆρχες, υἱέ, ὠκύμοιρος τῇ δυστήνῳ, καὶ οἷον οὐκ ἤνεγκέ που γαστὴρ γυναικός, οἶμαι δ' οὐδ' ἂν ἐνέγκοι. Σύ μοι καὶ ἀνὴρ νῦν τῇ παρθένῳ, καὶ υἱὸς τῇ μητρί, καὶ πατὴρ καὶ προστάτης τῇ ὀρφανῇ καὶ ἀστέγῳ. Σύ μοι φῶς ὀφθαλμῶν, σύ μοι θυμηδία καρδίας, σύ μου δόξα καὶ καύχημα. Ὦ, νῦν ἀθρόον πάντων ἀφῄρημαι καὶ μόνη περιλε<ίπο>μ<αι>, πένης, οἰκτρά, ἀπροστάτευτος, ὥσπερ τοπρὶν ἐπίδο<ξ>ος διὰ σέ, οὕτως νῦν μισουμένη καὶ διαβα<λλο>μένη.*

48v *Πῶς ὑποίσω μόνη τὸν πόνον; Ποίοις / λογισμοῖς ἀποσ[σ]βέσω τὴν φλόγα[ν]; Ὦ, πῶς οὐκ ἐρράγης, καρδία; Πῶς οὐ παραλέλυνται τὰ γόνατα; Πότε γὰρ ὄναρ ἤλπισε τ[ε]αῦτα ἰδεῖν καὶ παθεῖν; Ποῦ μοι τὰ φαιδρὰ τοῦ Γαβριὴλ εὐαγγέλια, ποῦ ἡ ἄρρητος σύλληψις, ποῦ ὁ παράδοξος τόκος, ποῦ ἡ ἐπανθοῦσά σοι χάρις, ποῦ ἡ ἄμαχος δύναμις ἐκείνη, ποῦ αἱ τῆς σοφίας πηγαί, ποῦ αἱ λαμπραὶ ἐλπίδες; Τοιαῦτά μοι τροφεῖα τίνεις, ὦ παῖ; Διὰ τοῦτό μοι λαμπρὰ τὰ πρόσθεν ἐποίεις, ἵνα μεῖζον πληγήσομαι; Οὐδείς σοι λόγος νῦν τῆς φιλτάτης μητρός; Φθέ<γ>ξη τι τῇ μητρὶ συντακτήριον; Ἦν, ὡς πατὴρ ἐκήδου τοπρίν· τίς μου ἡ μετὰ σὲ φροντίς; Τίς με παραμυθήσεται; Τίς μοι χεῖρα ὀρέξει;*

10. *Ἀλλ' ὁ μαθητής, ὃν μοι παρέθου; Ἀλλὰ καὶ οὗτος φεύξεται μετ' οὐ πολύ, ἐπεὶ*

---

9. 18/19 *τὰ φαιδρὰ...σύλληψις* Luc. 1, 26—38 19 *ὁ...τόκος* Luc. 2, 6—20
10. 1 Ioh. 19, 26—27

---

9. 4 Ante, propter clausulam sententiae non post *αἰσχυνόμενον*] iterum *ὁρῶ* scribendum esse videtur 7 *περιεπτύσσοντο*] correxi, *περὶ ἐπτύσοντο* P *σοι*] correxi, *σε* P *μοι*] correxi, *μὴ* P 8 *συνεμερίσατο*] correxi, *-αντο* P *ἐπ'*] correxi, *ἐπὶ* P 8 *ἵν'*] correxi, *ἤν* P 9 *ἵν'*] correxi, *ἤν* P *ἴσουν*] correxi, *ἤσουν* P 10 *μοι*] correxi, *μη* P 14 *ἀφῄρημαι*] correxi, *εὐφηρημαι* P *(περιλε)ίπο(μ)αι*] conieci 15 *(ἐπίδο)ξ(ος)*] conieci *(διαβα)λλο-(μένη)*] conieci 16 *ὑποίσω*] correxi, *εἰπήσω* P *ἀποσβέσω*] correxi, *ὑποσσπάσω* P$^2$ *φλόγα*] correxi, *φλόγαν* P$^2$ 18 *ἤλπισε ταῦτα*] correxi, *ἠλπίσατε αυτὰ* P$^2$ 22 *πληγήσομαι*] correxi, vide pag. 39, *πληγήσωμαι* P *φθέγξη*] correxi, *φθέξη* P 24 *με*] correxi, *μοι* P *παραμυθήσεται*] correxi, *-ηται* P
10. 1 *ἀλλὰ*] correxi, *ἀλλ' ἃ* P *φεύξεται*] correxi, *φθέξεται* P *μετ' οὐ*] correxi, *μη τοῦ* P

*καὶ οἱ ἄλλοι μαθηταὶ ἀπαγορεύσαντες φυγάδες ᾤχοντο πλῆθος. Οἱ συμβασιλεύειν ἐλπίσαντες ἐν ταῖς ἐρημίαις ἀλ[λ]ῶνται. Οἱ κριταὶ καθήσεσθαι προσδοκῶντες νάπας περισκοποῦσιν καὶ σπήλαια, οἷον καταδύσονται. Ὦ δυστυχεῖς μαθηταί, ὦ τῶν ἀπατηλῶν ἐλπίδων. Τοιούτους ὀρύξεις, ὦ παῖ, ἀθλίοις μαθηταῖς τοὺς μισθούς, τούτοις αὐτῶν τῶν πολλῶν καμάτων ἀμοιβήν; Οὐ πάντα αὐτοῖς ἠμέληται διὰ σέ; Οὐ βδελυκτοὶ διὰ σὲ τοῖς Ἰουδαίοις γεγόνασιν; Εἶτα, ποῦ ἦν*
49r *ἐπηγγείλω αὐτοῖς βασιλεία[ν]; Τὸν σταυρὸν δίδως ἀντὶ τοῦ θρόνου, τοὺς / ἥλους ἀντὶ σκήπτρων; Ὦ πικρᾶς θέας, ἣν εἶδον οἱ μαθηταί. Δεσμούμενόν σε ὑπὸ δημίων καὶ ἀπαγόμενον ὁρῶντες ἔφυγον οἱ τάλανες, τὸ μὴ[ν] τὰ ἑξῆς ἰδεῖν ἀλγεινά, γυμνούμενόν <σε> καὶ ἐμπαιζόμενον καὶ τοῖς ἥλοις πικρῶς τιτρωσκόμενον. Εἴθε κἀγὼ συναπήχθην αὐτοῖς καὶ τὴν ἀποτρόπαιον ταύτην ἔφυγον θέαν. Ἀλλά με τυραννεῖ, τέκνον, σπλάχνα τὰ μητρικά, καὶ βασανιζομένη[ν] ὁρῶ καὶ ἀκούω. Κατέχει οὐκ ἀνεκτώτερα τῶν σῶν, υἱέ, τὰ ἐμά. Σὺ μὲν χεῖρας ἐκείνας τὰς ἀμβροσίας, οἴμ[μ]οι, καὶ τοὺς πόδας ἐτρώθης· ἐμοῦ δὲ μέσην τὴν καρδίαν ἡ ῥομφαία διέρχεται. Καὶ σὺ μὲν ἴσως μετ᾽ οὐ πολύ, τὴν ψυχὴν ἀφείς, συναποθήσῃ τὸ ἄλγος ἐμὸν τῇ δυστήνῳ.*

11. *Ὦ, πῶς σε, τέκνον, θρηνήσω, πῶς, ἀναξίως, ὀδύρομαι; Τίς μοι δώσει δακρύων πηγάς, ἵνα ἀμ[β]ωσγέπω<ς> τὴν ἐγκεκρυμμένην μου καρδίαν ἐκ τῆς φλογὸς πραΰνω, ἵνα τὸ κατεσθῖόν με μαράνω πῦρ; Συνθρηνήσατέ μοι, θυγατέρες Ἰερουσαλήμ, μητέρες ὁμοῦ καὶ παρθένοι· τῇ παρθένῳ καὶ μητρὶ συνπενθήσατε. Ὦ παντέφορε ἥλιε, πῶς ἠνέσχου τοιοῦτον δρᾶ[γ]μα θεάσας[σ]θαι; Πῶς οὐ*

---

2 *φυγάδες...πλῆθος* Matth. 26, 56 + Marc. 14,50 2/3 *συμβασιλεύειν ἐλπίσαντες* et 3 *κριταὶ...προσδοκῶντες* Matth. 19, 28; Luc. 22, 30 6/7 *οὐ...διὰ σέ* Matth. 19,27 + Marc. 10,28 + Luc. 18,28 8 *θρόνου* ut supra, lin. 2/3 et 3/4 9 *δεσμούμενον* Ioh. 18, 12 10 *ἔφυγον* ut supra, lin. 2 11 *γυμνούμενον* Matth. 27, 35 + Marc. 15, 24 + Luc. 23, 34; Ioh. 19, 23—24 *ἐμπαιζόμενον* ut supra, cap. 8, lin. 20/21 *ἥλοις* ut supra, cap. 8, lin. 20 14/15 *χεῖρας ...ἐτρώθης* Ioh. 20, 25 15/16 Luc. 2, 35
11. 3/4 *θυγατέρες Ἰερουσαλήμ* Luc. 23, 28

---

3 *ἀλῶνται*] correxi, *ἀλλόνται* P *καθήσεσθαι*] correxi, *καθεύδηται* P 8 *βασιλεία*] correxi, *-αν* P 10 *ὁρῶντες ἔφυγον*] correxi, *ὁ ὢν α τῆς φυγῆς* P$^2$ *τάλανες*] correxi, *τάλενες* P$^2$ *μὴ*] correxi, *μὴν* P$^2$ *ἑξῆς*] correxi, *ἑξὲς* P$^2$ 11 *σε*] addendum esse puto, non habet P$^2$ 13 *τυραννεῖ*] correxi, *τυρος νεῖ* P$^2$ (*τυρος*) et P *βασανιζομένη*] correxi, *-ην* P 15 *οἴμοι*] correxi, *οἴμμοι* P
11. 2 *ἀμωσγέπως*] correxi, *ἄμβος γέπω* P 5 *δρᾶμα*] correxi, *δράγμα* P *θεάσασθαι*] correxi, *-σασσθαι* P

*συνέστειλας τὰς ἀκτῖνας, πῶς τοὺς παρανόμους οὐκ ἔφλε[γ]ξας; Νῦν καιρὸς*
*πᾶσαν κόψασθαι φύσιν. Πᾶσα ἡ κτίσις, θρήνησον. Νῦν δε<ῖ> σεισθῆναί μοι τὴν*
49v *γῆν, σκοτισθῆναι δὲ τὸν ἀέρα[ν], τὴν θάλασσαν / εἰς ἑαυτὴν συσταλ[λ]ῆν<αι> καὶ*
*τοὺς ἀνέμους ἐπισχεῖν τὰ ῥεύματα. Ὁ γὰρ τούτοις μετ' ἐξουσίας ἐπιτάσσων, οὗ*
*καὶ τὴν φωνὴν ἐδεδοίκεσαν, καὶ αὖθις ἀγαλλόμενοι περιεῖπον, ὡς κακοῦργος*
*μετὰ λῃστῶν ἀνεσταύρωται. Ἀλλ' ἐπεὶ ταῦτα βλέπω, ἤδη μου τὸν ὀδυρμὸν πρὸς*
*προφητίαν ὁρῶ μεταπίπτοντα, καὶ πᾶσαν ὁρῶ σαλευομένην τὴν κτίσιν, πενθικὴν*
*ἀναλαβοῦσα<ν> στολὴν καὶ γοερὸν μέλος ἁρμοσαμένην. Κλονεῖται μὲν ἡ γῆ,*
*ῥήγνυται δὲ πέτρας· τάφοι κενοῦνται· οἱ πάλαι πρὸς κόνιν ὁδεύσαντες ζῶντες*
*αὖθις ὁρῶνται· ἀὴρ ζόφον ἀ<μ>πίσχεται, καὶ πάντα πένθους καὶ φρίκης μεστά.*
*Τίς ἡ ταῦτα συνταράξασα δύναμις; Πῶς ἄν τις συμβάλῃ τὰ καινὰ ταῦτα καὶ*
*ἀσύμφωνα δρά[γ]ματα; Πῶς ἀσθενὴς κατακέκρισαι; Πῶς ὁ ἰσχυρὸς τὰ πάντα*
*κλονεῖς; Πῶς ἄμφω ταῦτα συμβαίνειν εἰκός; Ὦ, τί φῶ καὶ τί γένωμαι; Ἔκφρων*
*γέγονα. Οὐκ ἔχω, τίνος γένωμαι λογισμοῦ. Πλὴν τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν λέγω· εἰ μὲν*
*πρὸς τὴν ἀλήθειάν τι ταῖς τοῦ Γαβριὴλ ἐπαγγελίαις καὶ ταῖς σαῖς ὑποσχέσεσιν,*
*ἔστιν ἴσως αὖθις ἐλπὶς ἀμεινόνων πραγμάτων, εἰ καὶ τὰ παρόντα μοι τοῦτο <οὐ>*
*δίδωσιν ἐννοεῖν· εἰ δὲ ἀπάτη <τῷ> παντὶ ἐκεῖνα, τί ἄλλο γε ἢ ἐμαυτὴν*
*διαχρήσομαι, ἵν' ὁμοῦ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ζῆν συναπόθωμεν;*

12. *Ὦ πονηρὸν συνέδριον Ἰουδαίων, οὐκ ἄρα πρόγονος ὑμῖν ὁ Ἀβραάμ; Ἀλλά*
50r *τις ἐχθρὸς δαίμων τὸ πρῶτον, / εἶτα φθόνος καὶ φόνος καὶ θάνατος, καὶ εἴ τί που*
*κακόν. Οὐδὲ γὰρ Ἀβραὰμ ὑμᾶς ἐξεπαί[υ]δευσεν, φόνῳ[ν] τοῖς οἰκείοις*
*ἐπιβουλεύειν, ὅ τῶν ἀφορήτων ἐδόκει. Κἂν ξένος παρῆλθεν λαθών, μηδὲν εὖ ὑπ'*
*αὐτοῦ πεπονθώς, καλὸν τὸ θῦμα τῇ ἑορτῇ κατεβάλετο, καθαραῖς χερσὶν τῶν*
*ἄλλων ἱερείων ἀπάρξασθαι. Οὐδὲ τῆς ἡμέρας ὑμᾶς αἰδὼς ἔσχεν ἀναστεῖλαι τῆς*
*λύσσης. Πῶς δ' ἂν ἀλλοτρίῳ προσηνέχθητε, οὕτω κατὰ τοῦ οἰκείου πικρῶς ἐκ-*
*μανέντες;*

---

9/10 Matth. 8, 26 + Marc. 4, 39 + Luc. 8, 24—25 13/15 Matth. 27, 45.51—53 + Marc. 15, 33 + Luc. 23, 44 20 *ταῖς…ἐπαγγελίαις* ut supra, cap. 9, lin. 18 *ὑποσχέσεσιν* Matth. 19, 29 + Marc. 10, 29 + Luc. 18, 29—30
12. 1 *πρόγονος…Ἀβραάμ* Matth. 3, 9; Luc. 1, 73; 19, 9; Ioh. 8, 33.37.39—40 6 *ἡμέρας*, sc. *τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα* Matth. 26, 17 + Marc. 14, 12 + Luc. 22, 7

---

6 *ἔφλεξας*] correxi, *ἔφλεγξας* P 7 *πᾶσαν*] correxi, *πάσην* P *δεῖ*] correxi, *δὲ* P *μοι*] correxi, *με* P 8 *ἀέρα*] correxi, *ἀέραν* P *συσταλῆναι*] correxi, *συστάλλην* P$^2$ 9 *ἐξουσίας*] correxi, *-αν* P$^2$ 10 *ἐδεδοίκεσαν*] correxi, *-ισαν* P$^2$ 11 *ἀνεσταύρωται*] correxi, *ἀνεσταύρωσε* P$^2$, habuerat *-τε* P *ἐπεὶ*] correxi, *ἀπὶ* P$^2$ 13 *ἀναλαβοῦσαν*] correxi, *-σα* P 15 *ἀμπίσχεται*] correxi, *ἀπήσχεται* P *πάντα*] correxi, *πᾶν τὸ* P 17 *δράματα*] correxi, *δράγματα* P 20 *τὴν*] correxi, *σὴν* P 21 *οὐ*] addendum esse puto, non habet P 22 *τῷ*] addendum esse puto, non habet P *παντὶ*] correxi, *παντῇ* P (sed fortasse *πάντῃ* sine *τῷ* legendum est) 23 *ἵν'*] correxi, *ἤν* P
12. 3 *ἐξεπαίδευσεν*] correxi, *ἐξεπεῦδευσεν* P$^2$ *φόνῳ*] correxi, *φόνον* P$^2$ 5 *κατεβάλετο*] correxi, *-εται* P$^2$

13. Οἴμοι τοῦ τεκεῖν, ὦ φίλτατε παῖ. Οἴμοι, Συμεὼν ὁ γέρων ἠνίξατο, ἡνίκα σε πρὸς τὸν ναὸν κατὰ τὸν νόμον ἀχθέντα ταῖς χερσὶν ἐβάστασε βρέφος ἔτι, τὸν σὸν θάνατον. Ἔγνων νῦν τὴν ῥομφαίαν ἐκείνην, ἣν εἶπε τὴν ἐμὴν διελεύσεσθαι μέλλειν ψυχήν (ὦ πατέρες, ὦ θαῦμα, αὐτὴ ἐν προφήταις ἄγω), καὶ διῆλθεν γάρ μοι καὶ διέρχεταί μοι τὴν ψυχὴν ἡ ῥομφαία καὶ τὴν καρδίαν τιτρώσκει καὶ τὰ σπλάχνα σπαράττει σαφῶς. Ὡς εὖ μάλα μοι νῦν σαφές, ὃ τότε παρῆν ἀσαφές. Οἷόν μοι πένθος, οἱά μοι δάκρυα, φίλτατε παῖ. Προὐξενησάς μοι θανῶν καὶ θρήνους ἐκ θρήνων, ἀλγεινοὺς μέν, ὅτι τὸ γλυκύ σε φῶς οὐδείς μοι δίδωσιν βλέπειν, ἡδεῖς δὲ ἄλλως, ὅτι τὰς ἀεὶ προηγουμένας ὀδύνας τούτοις ἐκχέουσα, εὐτενωτέραν
50v ἐμαυτὴν παρέξω τῷ ἐφεξῆς. Ἐμοὶ δὲ πολλῶν δακρύων ὑπόμνησις / πολλή, εἰ ἐπὶ σοί μοι θρῆνοι. Ἀλλ᾽[α] ἀπὸ τοῦ νῦν σε ὅπως κατὰ τὴν σαυτοῦ πρόρ<ρ>ησιν ἀνάστησον, καὶ ἤδη μοι τοῦτο <πιστόν>. Οὐ γάρ ἐστιν ψεῦδος, ἃ λέγουσιν τὰ σὰ χείλη. Σιγῶ τὰ λοιπά· δάκρυσιν διαμόνοις ἐντεῦθεν τὸ πένθος ἄγω.

14. Ταῦτα τῆς θεομήτορος ἀποδυρομένης, ὡς ἀπὸ βαθέων οἰμωζούσης <ὁ λόγος>, καίτοι νῦν ἑτέρου τινός. Καὶ πάλιν δὴ σιγᾶν ἐμαυτῷ παρήγγειλας, καὶ προσ<σ>χὼν τὸν νοῦν ἠκροώμην. Ὅτι <σοὶ> αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

---

13. 1/3 *Συμεὼν...θάνατον* Luc. 2, 25—35 3/4 Luc. 2, 35 11/12 Matth. 16, 21 + Marc. 9, 31 + Luc. 9, 22; Matth. 17, 23; 20, 19 + Marc. 10, 34 + Luc. 18, 33

---

13. 11 *ἀλλ᾽*] correxi, *ἀλλὰ* $P^2$ *σε*] correxi, *σοὶ* $P^2$ *πρόρρησιν*] correxi, *πρώρησιν* $P^2$ 12 *πιστὸν*] addendum esse puto, non habet $P^2$ *ἃ λέγουσιν*] correxi, *ἐμὰ ἄκουε* $P^2$ , quae sensum non praebere videntur

14. 1 *οἰμωζούσης*] correxi, *οἰμὴζώντος* $P^2$ 1/2 *ὁ λόγος*] addendum esse puto, non habet $P^2$ 2 *καίτοι νῦν*] correxi, *κατόμην* $P^2$, quod sensum non praebet *δὴ*] correxi, *δεῖ* P *σιγᾶν*] correxi, *σηγεῖν* $P^2$ *ἐμαυτῷ*] $P^2$ (*ἐμαυ-*) et P, exspectares *ἐμοὶ* *παρήγγειλας*] correxi, *παραγγείλας* $P^2$ (*παρα-*) et P 3 *προσσχὼν*] correxi, *πρὸσχῶν* P *σοὶ*] addendum esse puto, non habet P

# Ethopoiie
## Werk des Kyr Georgios Lapithes
## Was wohl die Gottesmutter gesagt haben mag, als sie Christus am heiligen Karfreitag am Kreuz sah

1. Was ist geschehen, liebstes Kind? Was ist dies für eine unerwartete Wendung? Was für ein vereinter Ansturm der Schrecken ist dies? Was ist das für ein Umschlag der Dinge ins Gegenteil? Was ist das für ein lärmender Aufzug der Juden? Was ist das für eine neue Festfeier der Pharisäer und Schriftgelehrten? Was ist das für ein unseliger und schreckenerregender Anblick? Angenagelt sehe ich dich, wehe, am Kreuz, den Wohltäter wie einen Übeltäter, Liebster, nackt und verwundet den, der die Schmerzen anderer heilt.

2. O unduldbares Leiden; o unerträgliches Unglück! Was begingen die Hände der Frevler! Welches Auge des Erdkreises stachen sie aus! Welches Licht der Welt unter dem Himmel beschlossen sie auszulöschen! O, welchen Anblick ertrugst du, Sonne! O untröstliches Leid! O welche Erfahrung unerwarteter Übel! Habe ich doch solches nicht gewärtigt; nicht solchen Ausgang gaben mir die vergangenen Ereignisse zu hoffen! Vielmehr waren jene frei von allem Schrecklichen, aber voll von aller Freude und Heiterkeit.

3. Denn gerade hatte ich mein sicheres Erbteil, in dem ich lebte, verlassen, was ich niemals hätte tun sollen, ich Unglückliche (denn nicht würden dann mich Heilige solche Schrecken umgeben), und mich in das Haus meines Verlobten begeben und war betrübt und traurig, jenen göttlichen Aufenthalt aufgegeben zu haben. Da trat schneller als ein Wort ein Engel herzu und befreite mich durch die Größe seiner guten Nachrichten in einem Augenblick von meiner Mutlosigkeit; verkündete er doch Gutes, wie es aus dem Vergleich mit den vorangegangenen Wundern nach menschlichem Ermessen am wenigsten zu erschließen war! Denn er versprach, ich sollte den Herrn der Herrlichkeit selbst, den, der über Cherubim und Seraphim dahinfährt (o welch unglaubliche Dinge!), in meinem Schoß empfangen und gebären. Ich erschrak über die Kunde, geriet außer mir über das Unerwartete des Geschehens. Die Schwäche der Menschennatur verglich ich mit der göttlichen Erhabenheit, das Unmögliche des Vorganges wurde mir bewußt. Für eine Prüfung Adams, der sich durch die Hoffnung auf Vergöttlichung verleiten ließ, hielt ich diese Sache. Aber darauf wiederum überzeugte mich die Würde des Boten. Jener vertrieb die Furcht; er gab mir die Art und Weise bekannt und fügte die Notwendigkeit hinzu. Ich fügte mich seinen Worten; hatte ich doch von jeher nicht gelernt, Gott zu widersprechen. Es fand sich, daß ich empfangen hatte, die ich doch keine Erfahrung eines Mannes empfangen, die ich einen von ehelichem Tun ganz unbefleckten, unentweihten Körper habe, deren Seele aber auch jeder männlichen Berührung unzugänglich, deren Geist von jeder Begierde des Fleisches, von jedem materiellen Gedanken rein ist, ganz Gott ergeben, unablässig mit den Gedanken an ihn beschäftigt. Den ehrwürdigen und unglaublichen Verheißungen verlieh das Übernatürliche der Empfängnis Glaubwürdigkeit. Dank sagte ich dafür dem Gott aller, der freundlich auf mich geschaut und dies vollbracht hat.

4. Dann widerfuhr mir, viel ungewöhnlicher als das Vorausgegangene, die Geburt, über alle Verderbnis zugleich und allen Schmerz erhaben. Welche Dinge aber ereigneten sich auch damals! Engel sangen Lobpreis, Hirten wurden zu Theologen, Magier kamen von weither und brachten dem Geborenen Gaben, ein Stern lenkte von oben ihre Reise; alles war außerordentlich und großartig, wie es allein der göttlichen Macht ansteht; alles stimmte zu den glänzenden Anfängen. Als aber das Kind ein Mann zu werden begann (um das, was inzwischen geschah, abzukürzen), mag er auch zuvor schon allen willkommen, allen liebenswert, in aller Munde ein Gepriesener gewesen sein, wie schön war ‹nun erst› sein Anblick, wie weise war sein Reden, wie angenehm seine Gemeinschaft!

5. Als er das dreißigste Jahr erreicht hatte, war bereits klar und im ganzen sein Wesen offenbar. Johannes wird aus der Wüste gesandt, sein Vorläufer zu sein, und vom Himmel aus nannte ihn eine donnernde Stimme Gottes seinen geliebten Sohn, und der göttliche Geist, der sich als Taube auf ihn senkte, ließ bereits vermuten, daß dieser die Menschen überragte. Und die folgenden Ereignisse bestätigten die Vermutung. Aber welche Rede könnte diesen entsprechen? Wer könnte die Schneefälle von Wundern aufzählen? Wer wiederum könnte den Abgrund der Großtaten ausschöpfen? Scheute doch sogar das Meer seine Stimme! Und er zügelte die Wogen und brachte das Rauschen des Wassers zum Schweigen. Die Winde fürchteten seine Befehle, und da sie nicht wagten vorzudringen, hielten sie die Wasserfluten auf. Fische tauchten aus der Tiefe auf und brachten Münzen zurück. Das nasse Element festigte sich unter seinen Füßen. Ströme von Broten quollen aus seinen Händen. Dämonen ergriffen die Flucht; Gekrümmte richteten sich auf; Aussätzige wurden rein; Blinde sahen das geliebte Licht; lahme Glieder gewannen Kraft, und Tote, o Wunder, wurden dem Leben wieder zurückgegeben.

6. Als dies, o Kind, die große Menge sah und nicht wußte, mit welcher der einst besungenen Taten sie es vergleichen solle, hielten sie dich mit Recht für größer als die Früheren und waren gebannt von deinen Worten. Denn außer dem anderen zwangen auch Ströme von Weisheit, die aus deinem Munde flossen und jedes Werk vollbrachten, sich dir zuzuwenden. Sie stellten alles hintan und hingen an allen deinen Worten. Ja, sie vergaßen auch sich selbst und eilten in die Wüsten, um dich zu suchen. Nicht einmal die Nacht trennte sie von dir; so waren sie entzückt von deiner Liebenswürdigkeit, so wurden sie angezogen von deinem Zauber. Und nicht im Reden allein, sondern auch im Schweigen warst du ihnen liebenswert, da du mit dem von deinem Anblick ausgehenden Charme die Herzen derer, die dich sahen, erregtest.

7. O, wer wurde je von deinem Anblick gesättigt? O Anmut der Augen, o Blüte der Wangen, Zierde der Lippen, o Ebenmaß, das dem ganzen Körper innewohnt, o Sanftheit des Charakters, o Ruhe des Blickes, o edle Art der Sitten, o Übermaß der Menschenliebe! Denn welche Menschen behandelte dein Sinn nicht wie gleich und gleich? Wer von allen fand nicht etwas Gutes bei dir? Welche Trauernden hättest du nicht ermutigt? Welche Schwankenden hättest du nicht aufgerichtet? Mit welchen Erschöpften hättest du nicht ihren Schmerz geteilt? So warst du, liebes Kind, in der vergangenen Zeit, und ich Unglückliche freute mich mit dir, und die unglücklichen Jünger, die dich allem vorgezogen hatten. Für beneidenswert und selig wurden wir von allen gehalten um deinetwillen und

wegen der Tugenden, und wir malten uns einen dem Vorausgegangenen entsprechenden Ausgang aus. Der war aber, o weh, ein trostloser! Nichtig war all jenes; es verfloß, wie Blüten verging es, wie ein Schatten, wie ein Traum ist es widerlegt. Zum Unglück wandelte sich mir das Freudvolle, zu untröstlichem Schmerz.

8. O schändliche Mißgunst, durch die mein Sohn den Untergang fand. Beneidet wurdest du, Kind, von den abscheulichen Pharisäern, von den schuldvollen Schriftgelehrten, von den mörderischen Hohenpriestern. Sie ertrugen nicht deinen Ruhm. Gegen deine übernatürlichen Wundertaten wüteten sie. Über die Weisheit in den Lehren zürnten sie und wurden in ihrem Inneren von entsprechenden Martern geplagt. Für ihr eigenes Verdienst hielten sie die Wohltaten für die Massen; als Schläge zählten sie die Lobpreisungen, die du dafür von den Empfängern erhieltest. Nicht erträglich war dies den Abscheulichen. So sannen sie denn darauf, dich aus dem Wege zu räumen, erdachten einen bösen und widergesetzlichen Plan; sie beschließen, dich mit der Todesstrafe zu belegen; weh, welche Verwegenheit der Gottlosen, die sich zu unrechten Taten hinreißen ließen! Sie suchten dich allein gefangenzunehmen, da sie die Massen fürchteten, und sie wußten nicht den rechten Zeitpunkt. Aber der schreckliche Jünger, der grausamer war als berggeborene Tiere, fluchbeladener als jeder Fluchbeladene, schlug alles in den Wind, was er an Gutem empfangen hatte, und verriet dich an die blutigen Mörder. Sie führten dich mit Waffen weg wie einen Räuber. Vor die gottlosen Richter tratst du, der Unschuldige, als Verurteilter. Du wurdest verleumdet, verspottet, angespien, geohrfeigt, gegeißelt. O welch frevelhafte Hände, die dich zu schlagen wagten! O welch gottlose Lippen, die es über sich brachten, dich anzuspeien! O blutbefleckte Richter, von denen du zur Todesstrafe verurteilt wurdest! O gottverhaßte Rotte, die dir den Räuber vorzog, dich zwischen Räubern kreuzigte! Obwohl du nichts wie ihresgleichen begangen hast, büßt du die gleiche Strafe. Du erleidest einen schmachvollen Tod; von den Nägeln durchbohrt, leidest du Qualen; von den Soldaten wirst du verspottet, von den Juden verhöhnt; nicht satt werden sie, gegen dich zu wüten; noch hat die Bosheit kein Ende gefunden.

9. O, wie litt ich es, das Schreckliche zu sehen, wie ertrug ich den bitteren Anblick, warum habe ich die schmerzenreiche Seele nicht ausgehaucht? Mit welchen Augen werde ich dich sehen, meinen Liebsten in der Qual? Laß meine Augensterne erlöschen, Sohn, damit ich nicht die fließenden Quellen deines Blutes, nicht dein liebliches Antlitz geschändet sehe! Geschlossen hast du die schönen Augen, verschlossen die süßesten Lippen. O unglückseliger Leib, der dich getragen, o bejammernswerte Brüste, die du gesaugt hast! O unglückliche Hände, die dich umsorgt haben! O wenn du doch einen Vater auf Erden hättest, damit er mit mir den Schmerz teile! Wärest du doch nicht mein Einziggeborener, damit ich noch auf einen anderen blicken könnte! Wärest du doch nicht ein solcher, der du bist, damit ich dich gleich einem Freund ansehen könnte! Denn so wäre es mir leichter; meine Trauer wäre dahin. Nun aber bist du mir als einziger gegeben, Sohn, der früh Sterbende mir, der Unseligen, und einer, wie ihn nie der Leib einer Frau je getragen hat, ich glaube aber, wohl auch nicht tragen wird. Du bist für mich, die Jungfrau, nun auch ein Mann, ein Sohn für die Mutter und ein Vater und Schützer der Verwaisten und Unbehausten. Du bist mir Licht für die Augen, du bist mir Wonne des Herzens, du bist

mein Ruhm und mein Stolz. O, nun bin ich auf einmal von allem beraubt und bleibe allein zurück, arm, unglücklich, ohne Schutz; wie ich früher angesehen war um deinetwillen, so bin jetzt verhaßt und verleumdet. Wie werde ich allein den Schmerz ertragen? Mit welcherlei Überlegungen werde ich die Flamme auslöschen? O, warum bist du nicht gebrochen, Herz? Warum sind die Knie nicht gelähmt? Denn wann hätte auch nur ein Traum gewärtigt, dies zu sehen und zu erleiden? Wo bleiben mir die strahlenden Freudenbotschaften Gabriels, wo die geheimnisvolle Empfängnis, wo die unbegreifliche Geburt, wo deine blühende Anmut, wo jene unbezwingliche Macht, wo die Quellen der Weisheit, wo die strahlenden Hoffnungen? Solchen Ammenlohn zahlst du mir, mein Kind? Ließest du mir deshalb das Frühere strahlend erscheinen, damit ich um so heftiger getroffen werde? Hast du nun kein Wort für die liebste Mutter? Wirst du der Mutter ein Abschiedswort sagen? Siehe, wie ein Vater hast du früher für mich gesorgt; welche Sorge für mich wird es nach dir geben? Wer wird mich trösten? Wer wird mir die Hand reichen?

10. Aber ‹doch wenigstens› der Jünger, den du mir anbefahlst? Doch auch dieser wird nach kurzer Zeit fliehen, da auch die anderen Jünger versagt haben und allzumal die Flucht ergriffen. Sie, die gehofft hatten, mit dir als Könige zu herrschen, irren an einsamen Orten umher. Die einst als Richter zu sitzen hofften, suchen Waldtäler und Höhlen auf, wo sie sich verstecken wollen. O unglückliche Jünger, o trügerische Hoffnungen! Solche Belohnungen willst du, mein Kind, den beklagenswerten Jüngern begraben, die ihnen als Entgelt für die vielen Mühen zukamen? Haben sie nicht alles aufgegeben um deinetwillen? Wurden sie nicht deinetwegen den Juden verhaßt? Nun denn, wo ist die Königsherrschaft, die du ihnen versprachst? Das Kreuz gibst du statt des Thrones, die Nägel statt der Zepter? O bitterer Anblick, den die Jünger sahen! Als sie Zeugen wurden, wie du von Häschern gefesselt und abgeführt wurdest, flohen die Elenden, um nicht die folgenden schmerzlichen Ereignisse zu sehen: wie du entkleidet, verspottet und mit Nägeln bitter verwundet wurdest. Hätte doch auch ich mich mit ihnen zur Flucht verleiten lassen und wäre so dem abschreckenden Anblick entronnen. Aber mich beherrschen, Kind, die mütterlichen Gefühle, und unter Qualen schaue und höre ich. Es halten mich, nicht erträglicher als die deinen, Sohn, meine eigenen Schmerzen umfangen. Du wurdest an jenen göttlichen, weh mir, Händen und Füßen verwundet; mir aber dringt mitten durch mein Herz das Schwert. Und du wirst vielleicht binnen kurzem, wenn du die Seele ausgehaucht hast, damit auch den Schmerz mir, der Unglücklichen. enden lassen.

11. O, wie werde ich dich, Kind, beweinen, wie dich, unwürdig, beklagen? Wer wird mir Tränenquellen geben, damit ich auf irgendeine Weise dem in mir verborgenen Herzen Linderung von der Flamme bringe, damit ich das Feuer, das mich verzehrt, lösche? Klaget mit mir, Töchter Jerusalems, Mütter zugleich und Jungfrauen; trauert mit der Jungfrau und Mutter. O Sonne, die du alles siehst, wie hast du es ertragen, ein solches Drama zu schauen? Warum hast du nicht deine Strahlen zurückgehalten, warum hast du die Übeltäter nicht verbrannt? Jetzt ist es Zeit für die ganze Natur, zu wehklagen. Du ganze Schöpfung, weine! Jetzt muß mir die Erde erbeben, die Luft sich verfinstern, das Meer sich zusammenkrampfen, und die Winde müssen ihr Wehen anhalten. Denn der, der ihnen mit Macht gebietet, dessen Stimme sie auch fürchteten und dem sie wiederum freudig dien-

ten, der ist wie ein Verbrecher mit Räubern gekreuzigt. Aber indem ich dies schaue, sehe ich, wie die Klage sich mir zur Weissagung wendet, und ich sehe, wie die ganze Schöpfung erschüttert wird, ihr Trauergewand anlegt und ein Klagelied anstimmt. Die Erde bebt, läßt die Felsen sich spalten, Gräber leeren sich; die einst zum Staube wanderten, werden als Lebende wiedergesehen; die Luft kleidet sich in Dunkelheit, und alles ist voll von Trauer und Schrecken. Welches ist die sie erschütternde Kraft? Wie könnte einer diese neuen und nicht zueinander stimmenden Ereignisse begreifen? Wie bist du als ein Schwacher verurteilt? Wie kannst du als der Starke alles erschüttern? Wie kann dies beides miteinander geschehen? O, was soll ich sagen, und was soll aus mir werden? Von Sinnen bin ich. Ich weiß nicht, welchen Gedanken ich fassen soll. Aber dies sage ich nach allem: Wenn etwas an Wahrheit an den Verheißungen Gabriels und an deinen Versprechungen ist, besteht vielleicht wieder eine Hoffnung auf bessere Ereignisse, wenn auch die Gegenwart es mir nicht erlaubt, daran zu denken; wenn aber jene ganz und gar Trug sind, was bleibt mir dann anderes, als mich selbst zu töten, damit wir zugleich den Schmerz und das Leben beenden?

12. O böses Synedrion der Juden, ist nicht euer Vorfahre Abraham? Nein, vielmehr zuerst ein feindlicher Dämon, sodann Neid und Mord und Tod und was es sonst Schlimmes gibt. Denn Abraham hat euch doch nicht dazu erzogen, euren eigenen Volksgenossen mit Mord nachzustellen; das galt ihm als untragbar. Selbst wenn ein Fremder ohne sein Wissen vorüberkam, der noch nichts Gutes von ihm empfangen hatte, unterbrach er das der Festfeier angemessene Opfer, um mit reinen Händen die anderen Opferhandlungen zu vollziehen. Aber euch hielt nicht einmal die Scheu vor dem Festtag zurück, eure Wut aufzuschieben. Wie würdet ihr aber wohl mit einem Fremdling verfahren, da ihr so bitter gegen den Angehörigen eures eigenen Volkes rast?

13. Weh mir, daß ich gebar, o liebstes Kind! Weh mir, der greise Symeon hat deinen Tod dunkel angedeutet, als er dich, der du nach dem Gesetz zum Tempel gebracht wurdest, auf den Armen trug, noch als neugeborenes Kind! Ich erkannte jetzt jenes Schwert, von dem er sagte, es werde meine Seele durchbohren (o Väter, o Wunder, ich selbst wandle unter den Propheten), durchdrang es doch und durchdringt mir noch die Seele, das Schwert, und verwundet mein Herz und zerreißt mir geradezu die Eingeweide! Wie ist mir nun ganz klar, was mir damals unklar vorschwebte! Welches Leid für mich, welche Tränen, liebstes Kind! Du hast mir sterbend Klagen über Klagen bereitet, schmerzhaft zwar, weil niemand mir gewährt, daß du das süße Licht siehst, aber in anderer Hinsicht auch angenehm, weil ich damit die ständig vorausgehenden Schmerzen ausgieße und mich für das Folgende als stärker erweise. Mir aber bleibt viele Erinnerung an viele Tränen, wenn ich um dich klage. Aber von nun an erwecke dich nach deiner eigenen Voraussage zum Leben, und dies ist für mich bereits gewiß. Denn es ist keine Lüge, was deine Lippen sagen. Ich schweige fortan; mit ständigen Tränen trage ich nunmehr mein Leiden.

14. Dies ist die Rede der wehklagenden Gottesmutter, wie sie aus tiefstem Herzen seufzte; sie ist allerdings jetzt das Werk eines anderen. Und wiederum hast du nun auch mir das Schweigen geboten, und ich wandte zu dir meinen Sinn und lauschte. Denn dir selbst gebührt alle Herrlichkeit, Ehre und Anbetung, mit deinem ursprungslosen Vater und deinem allheiligen, guten und lebenspendenden Geist, jetzt und immer und in alle Ewigkeit. Amen.

# Als man ain käß versůcht

## Ulrich von Richentals Beschreibung einer orthodoxen Liturgie auf dem Konzil von Konstanz

*von Radu Constantin Miron, Brühl bei Köln*

»Es wäre eine reizvolle und lohnende Aufgabe, die auf uns gekommenen Nachrichten über die während des Konstanzer Konzils gefeierten liturgischen Gottesdienste zu einem bunten Bilde zusammenzufügen: die feierlichen Pontifikalämter, (...) die Feier der griechischen Liturgie durch den Erzbischof Jerg Kyfionensis im Haus ›Zur Sonnen‹ ...«[1] fordert Leo *Koep* in seiner liturgiewissenschaftlichen Untersuchung des Konzils von Konstanz. In der Tat ist die Tatsache, daß auf einem Konzil der römisch-katholischen Kirche des 15. Jahrhunderts auch Vertreter der orthodoxen Kirche teilnehmen und die orthodoxe Liturgie feiern, einer besonderen Untersuchung wert. Schließlich ist die Beschreibung dieser Liturgie wohl das älteste Zeugnis eines orthodoxen Gottesdienstes in Deutschland nach 1054[2]. Trotzdem wurde ihr meines Wissens nur wenig Beachtung in der Fachliteratur geschenkt. Sie befindet sich in der Chronik des Konstanzer Konzils des reichen Konstanzer Bürgers Ulrich von Richental (im folgenden: U. v. R.), die in verschiedenen Versionen auf uns gekommen ist. Für die Beschreibung der orthodoxen Liturgie interessieren hier besonders:

— Die erste gedruckte Ausgabe »Conciliumbuch zu Costencz«, gedruckt von Anton *Sorg*, Augsburg 1483 (im folgenden: ed. *Sorg*).
— Die Handschrift von Aulendorf, entstanden zwischen 1433 und 1450 (im folgenden: Codex A). Sie wurde zunächst unter dem Titel *Ulrichs von Richental Chronik des Constanzer Concils 1414 bis 1418*, hrsg. v. Michael Richard *Buck*, Tübingen 1882 publiziert. Diese Ausgabe liegt unserem Text zugrunde[3]. Inzwischen ist auch eine Faksimile-Ausgabe des Codex A mit Kommentarband erschienen: *Chronik des Konstanzer Bürgers Ulrich von Richental*, 2 Bde., Starnberg/Konstanz 1965.
— Die Handschrift von Konstanz (Rosgartenmuseum), entstanden zwischen 1455 und 1465 (im folgenden: Codex K).
— Die Handschrift von Wien, die auf die Jahre 1465—1470 datiert wird (im folgenden: Codex W).[4]

---

[1] Leo *Koep*, Die Liturgie der Sessiones Generales auf dem Konstanzer Konzil. In: *Das Konzil von Konstanz*. Hrsg. v. *A. Franzen* und *W. Müller*. Freiburg: Herder 1964, S. 241.

[2] Eine detaillierte Darstellung erster Kontakte der Orthodoxie zu deutschen Landen nach dem Schisma gibt *Antonios G. Alevisopoulos*, Philhellenismus und erste griechische Gemeinden in Deutschland (griech.). Athen 1979, S. 55—92.

[3] Eine Reprint-Ausgabe (Hildesheim: Olms 1982) war mir nicht zugänglich.

[4] Weitere Handschriften und ihr Stemma bei *Rudolf Kautzsch*, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, N. F., Karlsruhe, IX, 3 (1894), 445 ff.

Der Wert der Chronik des U. v. R. »ruht nicht in erster Linie in der weitschauenden Erfassung weltgeschichtlicher Vorgänge, nicht in der Erzählung, sondern in der für uns wertvollen Kenntnis der äußeren Vorgänge. Die Chronik ist das unschätzbare Selbstzeugnis eines Mannes, der regen Geistes jene fremde Welt, die so vielgestaltig und buntfarbig war, in die Mauern seiner kleinen Stadt einziehen sah. Über die innere Geschichte der Kirchenversammlung, über theologische und politische Fragen erhalten wir nur wenig Aufschluß. (...) Die naive Erzählung und Schilderung von Dingen, die er entweder gesehen, gehört oder selbst mitgemacht hat, verleiht dem Buche seinen eigenen Reiz.«[5]

So berichtet U. v. R. denn auch über die Feier einer orthodoxen Liturgie, die vom Erzbischof »Kyfionensis« in einem Raum seines Quartiers, dem Haus zur Sonne (oder »zum Laythund«) des Ulrich im Holtze in der St. Paulsgasse gefeiert wird. Wer ist dieser Erzbischof? Im Codex A wird er als »herr Jerg« (f. 277 u. 287) und als »Georius« (f. 380), im Codex W als »herr Jörg« (f. 146v) und in der ed. *Sorg* mal als »georius« (f. 8v), mal als »Jörg« (f. 67r), insbesondere aber als »gregorius« (f. 125v u. 153r) bezeichnet. Es handelt sich nämlich um den Erzbischof Grigorij Camblak (Zamblak) von Kiew, der als Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel nach Konstanz kam.[6] Während früher der 19. Februar 1418 als Ankunftsdatum Grigorijs angenommen wurde,[7] versucht Constantin I. *Karadja* den Nachweis, daß Camblak bereits 1415 nach Konstanz kam.[8] Für die Beschreibung der Liturgie spielt die Datierung jedoch keine Rolle, ebensowenig wie die Frage nach dem Auftrag und der Rolle Grigorijs auf dem Konzil. Bemerkenswert ist sicher die Feststellung eines Augenzeugen des Konstanzer Konzils, Gunzo von Zwola, der behauptet, Grigorij habe Vollmachten zu Unionsverhandlungen besessen.[9] Auch U. v. R. schreibt über die *»Kriechen«* (= Griechen): *»Und maint man, wär die reformacion für sich gangen, sy wärind och cristan worden«* (= Und man meint, daß sie auch [sc. röm. kath.]Christen geworden wären, wenn eine Reformation vor sich gegangen wäre) (Codex A 287).[10]

---

[5] Ulrichs von Richental Chronik des Konzils zu Konstanz 1414—1418. Hrsg. v. *Otto H. Brandt* [Voigtländer's Quellenbücher 48], Leipzig: Voigtländer 1913 (im folgenden: *Brandt*), S. 12—13.

[6] Die Literatur zu Grigorij Camblak ist überaus zahlreich. Erwähnt seien hier: *A. Jazimirskij*, Grigorij Zamblak (russ.), St. Petersburg 1904; *Penio Rusev*, Grigorij Zamblak, ein bulgarischer, serbischer, rumänischer und russischer Schriftsteller (bulg.), Sofia: 1968. Zu seiner Reise nach Konstanz s. *Constantin Karadja*, Das Porträt und das Wappen des Grigore Ţamblac und seine Mission beim Konzil von Konstanz (rum.), Bucureşti: Tip. Naţionalâ 1944; + *Eftimie [Luca] Bîrlâdeanul*, Der Mönchspriester, Presbyter und Lehrer der Moldau Grigore Ţamblac (rum.) — Mitropolia Moldovei şi Sucevei (Iaşi) LI, 3—4 (1975), 322; *Dănuţ I. Manu*, Das Konzil von Konstanz 1414—1418 und die Beteiligung der orthodoxen Kirche aus der Moldau und aus der Walachei (rum.) — Studii teologice (Bucureşti) XXV, 5—6, (1973) 377—386.

[7] S. *Carl Joseph Hefele*, Conciliengeschichte, Bd. VII, Freibg.: 1869, S. 342 e. a.

[8] *Constantin I. Karadja*, Die Delegierten aus unserem Land beim Konzil von Konstanz (in Baden) im Jahr 1415 (rum.), Academia Română — Memoriile Secţiunii Istorice, Seria III, Tomul VII, Bucureşti: 1927, 71—75.

[9] Vgl. *Karadja*, Die Delegierten..., S. 77; *Manu*, a. a. O., S. 384. Daß seine Rolle innerhalb der Orthodoxie im nachhinein umstritten war, geht u. a. aus der Tatsache hervor, daß sein Name in einem alten Moskauer Typikon für den Sonntag der Orthodoxie neben den unionsfreundlichen Metropoliten der russischen Kirche Isidor, Gregor und Spyridon steht: s. *Philipp Strahl*, Das gelehrte Russland [Nachdruck: Hildesheim 1975], Leipzig 1828, S. 81—82.

[10] Andererseits belegt Papst Martin V. am Gründonnerstag 1418 alle, die griechischen Glaubens sind, gemeinsam mit Juden und Mohammedanern, Fälschern der päpstlichen Bullen, Münzfälschern, Begharden und Beguinen mit ewigem Fluch und Bann. S. Codex A f. 293, (ed. *Buck* S. 141).

Des weiteren soll hier auch nicht auf die übrigen orthodoxen Bischöfe[11], die ebenfalls in Konstanz waren, eingegangen werden.[12]

Hier nun die Beschreibung der Liturgie, wie sie U. v. R. im Codex A (f. 289—292) verfaßt hat:[13]

Do nun der ertzbischoff Kyvionensis sich an der herberg nider hett gelassen, do hieß er im in dem huß ain altar beraiten, da er und sin pfaffen meß uff woltend haben. Die meß und der altar warend also, als ich Uolrich Richental selbs hab gesehen und ain doctor in theoloya, dem es der ertzbischoff erlopt hett, ze sehen. Den batt ich, das er mich mit im nem, das tett och er. Und also beraitend sy den altar als unßer pfaffen. Und uff dem altar stũnd ain guldin crütz enmitten, und uff ietweder siten ain güldin, vierschrötes täfelin, als ob hailtumb darin solte ligen und vier brinnend kertzen uff vier silbrinen, vergülten kertzstalen. Und satztend ain silbrin, vergülten kelch och daruff, der wol als groß was, als unßer kelch dry und leitend über den kelch ain dry eggoten steg, der was silbrin, und was bogen und uff den steg ain gũt güldin tũch, das was als wyt und als brait, als ain halby elen. Der kelch was ii mäßig. Nebend den kelch leitend sy ain vergülti baten, die wol als groß was, das man wol ain versotten hũn daruff geleit hett. Und daruff och ain guldin tũch als da vor. Zũ der rechten hand staltind sy zway güldini empeli. Die warend ettwas hoch, aber minder dann unßer pfaffen empeli. Da was in dem ainen win oder bier ald mett, das waiß ich nit aigentlich; es was aber warm; in dem andern wasser und nebend den altar, uff den sitz in dem bayen, staltend sy zwo silbrini schüsslen, iegliche als groß, das man ain gesotten hũn wol darinn möcht gelegen (sin). Und in ieglicher schüssel lag ain wißes brott, das ainer funst groß was. Und lag under der schüssel ain wiße zwähel mit gold gesprengt. Vor dem altar zũ der rechten siten was ain güldin tũch an die mur gehenkt und das ander lag an der erd. Und oben enbor ob dem altar lach och ain güldin tũch und vast hinden, da der ertzbischoff stũnd, och ain güldin tũch und uff dem tũch ain langer stũl, och bedekt mit ainem güldinen tũch und obnen nebend zũ, zũ der rechten hand und hinden, waren och güldine tücher gehenkt. Da knüwt und stũnd der ertzbischoff, sin caplan und zwen hertzogen von Kriechen. Der hertzog uß Schmolentzgi, der hertzog uß roten Rüßen und sust mere dann iii hundert irs glouben. Do nun also diß berait ward, do nam der priester und leit ain überrok an. Und das rouch vaß nam er in sin hand, der ewangelier och ain überrök, und [der] letzgner leit och ain überrök an. Und der letzgner nam den wichkessel und giengend all dry für den altar und knüwotend nider un machot ieglicher dry crütz vor im, das was also. Er graiff mit drin fingern mit der rechten Hand an die stirnen und zoch die finger uff die brust herab und do uff die rechten und uff die linggen achßlen. Und der crütz machtend sy gar vil in der meß. Do nam der ewangelier

[11] Ed. *Sorg* (f. 72r) nennt: »Gedeon episcopus Pellicastrensis, Philipus episcopus Siliciarum, Rodolfus episcopus Ettaniensis, Theodolus (sic!) episcopus ulpialdensis, Hermanus episcopus nicopolensz«. Eine Identifizierung dieser Bischöfe bzw. Bistümer (die Orthographie ist schwankend!) steht noch aus.

[12] Nicht zugänglich war mir die Dissertation von *J. Riegel*, Die Teilnehmerlisten des Konstanzer Konzil, Freiburg 1916.

[13] Zitiert nach ed. *Buck*, a. a. O., S. 138—141.

und sprangt gar vil ain klain [wichwasser] uff den altar. Und nam den wadel von im der letzgner, der trůg den wadel und den kessel hinweg. Darnach do ging der priester zů dem altar und kůchet daruff und rouchet das allenthalben und gieng mit dem roch hindersich zů dem ertzbischoff und rouchet inn und alle die, so dann by im warent, und mich och, und hanckt den rouch zů der linggen siten und leit über das überrök ain alb an, und vornan von der hand untz an die elenbogen zwen köstlich güldin ermel, angebunden mit sidinen schnüren, und ain umler und hänkt das har hinden heruß. Und darnach den messachel, der was glich als ain glogg von dem hals biß uff die füsse. Wenn er die hend bruchen wolt, so můßt er den messachel uff die arm nemen. Darnach gingen sy für den altar und nament vor dem altar ain venie, das was also, sy leitend das hopt uff ire hend und bucktend sich biß uff die erd. Darnach giengend sy über den altar und bott der letzgner dem ewangelier die schüßlen mit dem brott. Do nam der ewangelier das ain brott und stach mit dem messer darin, als man ain käß versůcht. Und stach daruß als groß, als ain bon und gab es dem priester. Der leit es uff die baten. Darnach stach er uß dem anderen brott och ain stuck, das was als groß, als zwo bônen und bot es och dem priester. Der leit es och uff die baten und däckt sy do mit ainem güldin tůch. Darnach nam der ewangelier die zway ämpeli und gouß die in den kelch. Da rouch das ain, das man wol markt, das warmer win oder wasser darinn was und dakt den och und gieng von dem altar zů der rechten hand und staltend die ruggen an die mur. Do kam ain schůler, der sang die letany in irer sprach. Do antwortend im der ertzpriester, die pfaffen und die layen: Oro pro nobis, och in ir sprach. Und sungend das vast gemach. Darnach, do fieng der ewangelier den introit an ze singen. Da sungend den introit der ertzpriester und och die pfaffen und die weltlichen irs geloben. Und für das kyrie eleißon sungend sy das ayos zů nün maulen. Und darnach das gloria in excelsis. Do giengend sy wider über altar und laß der epistler die epistel und kert dem altar den ruggen. Nach der epistel sungend sy ze nün malen das ayos und darnach das alleluia. Darnach sang der ewangelier das ewangely. Darnach do sungend sy den credo in unum und aber dry stund alleluia. Darnach segnot der priester vast lang. Und darnach sungend sy ain gesang als sanctus. Do nun der priester solt unßern herrn haben, do nam der letzgner ain brinnend kertzen und ging mit der kertzen vor anhin. Darnach nam der ewangelier den kelch und trůg im den nach. Darnach der priester die paten und gieng also für die, die da ze messe stůnden und knüwotend all nider und ging wider über altar. Darnach sungen sy aber all das pater noster und aber ayos und nam der priester das rouchfaß und rouchet allenthalben über den altar. Und nam do darnach das größer stuk brott und zerbrach das in zway und leit ains in den kelch. Das ander wider uff die baten und segnot aber. Und darnach nam der priester ain stuk ab der baten und gab das dem ewangelier. Der nam es in die linggen hand und beschloß die, und leit sy uff den altar und leit das hopt uff die hand. Deßglichen tett der priester mit dem andern stuk. Darnach außend sy es usser der hand. Do nam der ewangelier und halt den kelch und nam der dritt mit dem löffel usser dem kelch und gabs dem priester. Der auß es uß dem löffel. Darnach, do namen sy den win und wasser mit dem löffel uß dem kelch und trunkend das usser dem löffel, das sy den kelch nit uffhůbend. In dem do zerbrach der letzgner die zway brötli zů klainen stüklin und brachtz dem ertzbischoff. Und nach dem segen, do gab der ertzbischoff ieglichem layen, die dann

da stündent, ain stüklin. Der nam es och in die linggen hand und tett als vor und auß es usser der hand. Das solt als vil betüten, als hie das wichwasser. Dero messen hett er vil ze Costentz die wil und er da was. Ich hab söllich messen och vil anderswa gesehen, sy warend aber nit so köstlich, noch als demütig, als die.

*Anmerkungen*[14]

Zeile 1: *Kyvionensis* Ed. *Brandt* übersetzt fälschlich »von Smolensk« (S. 130).

Z. 2: *meß uff woltend haben* (= Messe halten wollten).

Z. 4: *erlopt hett* (= erlaubt hat).

Z. 5: *das tett och er* (= das tat er auch).

Z. 6/7 *ain güldin, vierschrötes täfelin, als ob hailtumb darin solte ligen* (= ein goldenes, viereckiges [oder: großes?][15] Kästchen, als ob das Sakrament darin liege). Es handelt sich wohl um mitgebrachte Artophorien.

Z. 8: *kertzstalen* (= Kerzenständer).

Z. 9/10: *und leitend über den kelch ain dry eggoten steg, der was silbrin, und was bogen* (= und legten über den Kelch einen dreieckigen Steg, der silbern und gebogen war) U. v. R., der die Vorgänge aus der Erinnerung beschreibt,[16] meint hier den Asteriskos, den er fälschlicherweise auf den Kelch verlegt. *Brandt* übersetzt fälschlich »Platte«.[17]

Z. 11: *ain halby elen* (= eine halbe Elle) ca. 30 cm.
*Der kelch was ii mäßig. Brandt* übersetzt diesen Satz nicht, da ihm wohl der Sinn nicht klar ist. Gemeint ist wohl: Der Kelch faßte zwei Maß. (Vgl. auch Z. 9: *als unßer kelch dry* (= wie drei unserer Kelche).

Z. 12: *baten* (= Patene, Diskos).

Z. 12/13: *das man wol ain versotten hun daruff geleit hett* (= daß man wohl ein gesottenes Huhn darauf legen könnte). Selbst wenn es sich hier nicht um eine exakte Größenangabe handelt, scheint die Größe des Diskos übertrieben zu sein. Dies gilt selbst unter der Berücksichtigung der Tatsache, daß der Kelch als besonders groß geschildert wird. Vgl. Z. 9.

Z. 13: Die Kalymmata (auch Z. 10/11) sind im Gegensatz zum Asteriskos korrekt beschrieben.

Z. 14: *empeli* (= Kännchen).

---

[14] Im folgenden soll keine vollständige neuhochdeutsche Übersetzung des Textes gegeben werden; lediglich in Einzelfällen soll neben inhaltlichen Anmerkungen in runden Klammern (= ...) eine Übersetzung angeboten werden.

[15] *Matthias Lexers*, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, weist für *vierschrötic* die Bedeutung »von gewaltiger Größe und Stärke« nach.

[16] S. ed. *Brandt*, S. 7. U. v. R. selbst schreibt: »*und hett ich ettwas vergessen, das soll man meiner unwissenheit und trahait* (= Trägheit) *zulegen.*« Zit. n. *Karadja*, Die Delegierten ..., S. 71.

[17] a. a. O., S. 130.

Z. 14/15: *Da was in dem ainen win oder bier ald mett* (= Da war in dem einen Wein, Bier oder Met). Es ist schon bemerkenswert, daß U. v. R. trotz der auf dem Konzil von Konstanz so intensiv diskutierten Frage der Kelchkommunion nicht weiß, womit der Kelch gefüllt wird.

Z. 15: *es was aber warm.* Entweder verwechselt U. v. R. hier das Wasser, das bei der Proskomidie verwendet wird, mit dem Zeon, oder der Zelebrant verwendete tatsächlich zur Proskomidie einen Teil des Zeons. Falsch ist natürlich die Behauptung des U. v. R., es handele sich beim Inhalt des *anderen* Kännchens um Wasser.

Z. 16: *uff den sitz in dem bayen* (Codex K: *baigen*). Gemeint ist die Fensternische (»Bogen«), in welcher in Ermangelung einer Prothesis die Proskomidie vollzogen wird.

Z. 16/17: *zwo silbrini schüsslen...* Hier scheint die Größenangabe für die Prosphorenschalen eher angebracht.

Z. 18: *ainer funst groß* (= faustgroß). Auch diese Größenangabe kann zutreffend sein. In der Ed. *Sorg* heißt es über die Prosphoren: *»zwey kleine brot die ware(n) in der masz als kucheltaige mit mel besäet«* (f. 67v).

Z. 19: *zwähel* (= Tuch). Nach *Lexers* kann »twehel, zwehel, twahel, zwahel« auch »ehernes Waschbecken« bedeuten. Diese Bedeutung wäre bei einer orthodoxen Bischofsliturgie durchaus denkbar, zumal auf der zweiten Illustration des Codex A ein solches Becken von einem Diakon getragen wird. Vgl. S. 252 des Kommentarbandes der Faksimile-Edition, wo es allerdings fälschlich als »Weihrauchfaß« bezeichnet wird. Der Kontext deutet hier aber doch eher auf die Bedeutung »Tuch« hin.

Z. 19—24: Der Altar wird mit goldenen Tüchern geschmückt. Dahinter wird ein provisorischer Thron für den assistierenden Erzbischof ebenfalls mit Tüchern hergerichtet.

Z. 21: *enbor ob dem altar* (= oben auf dem Altar).

Z. 24—26: Es entspricht durchaus orthodoxem liturgischen Brauch, daß die anwesenden weltlichen Herrscher neben dem assistierenden Bischof stehen.

*Der hertzog uß Schmolentzgi, der hertzog uß roten Rüßen* ... In der Ed. *Sorg* sind die beiden Herzöge zu einer Person zusammengefaßt: »herczog von schmolenczgei in Rotten Reüssen«[18]. Es handelt sich wohl um die Stadt Smolensk, die nicht in Weißrußland, sondern eben in Rotrußland (sic!) liegt. Daß man mit den geographischen Angaben des U. v. R. vorsichtig umgehen muß, zeigt folgender Abschnitt aus Codex A (f. 330):

*»Affrica ist Kriechenland und hett zwen kayserthumb under im, Constantinopel und Athen. Und vahet an gegen diesem tail in der Walachy und Türggy, und gat an das mer gen Jherusalem und die Tunow abhin, als verr die rinnet und gat besit usz bisz gen Idumea und zu der ander siten usz bisz zu dem wasser Gyon, das da flüszet usz dem paradisz und wider umbher in die hin-*

[18] Zit. n. *Karadja, Die Delegierten* ..., S. 61.

*teren Rüten und gen der groszen Nonagrott und da überhin zu Auream Vetulam und gen Capfa. Und sprichot man, es sye och gröszer dann Europa und ist der mertail in dem tail kriechischer glob und och vil haidnischer glob und Machometi. Und der küng usser der Türggie, der sind dry und ain kayser und der hertzog von Ratzen. Die haltend ettwas mit den Juden und ettwas mit den Kriechen, das sy weder Juden noch Kriechen sind und haben ain patriarchen zu Constantinopel. Dem sind undertenig XXII ertzbischoff. Dieselben ertzbischoff haben under inn rechter bischoff mer dann LXVI. So ist zu Athen ain ertzbischoff, den haben sy selb gemacht, der hett under im wol nün ertzbischoff und die haben under inn XXII bischoff, die och ain bapst lihet, aber kainer komt nit dar«* (zitiert nach ed. *Buck*, a.a.O., S. 158).

Die Zahl der 300 orthodoxen Teilnehmer an dieser Liturgie mag zunächst übertrieben wirken. Allein Grigorij Camblak reist jedoch nach ed. *Sorg* (f. 153r) mit 30 Personen nach Konstanz; Codex A (f. 61) beschreibt die Suite Grigorijs so: *»mit acht bischoffen sins gelobens, wol mit LXXX pfärden«*. Wenn man die große Zahl von Vertretern verschiedener Städte aus orthodoxen Landen berücksichtigt, die ed. *Sorg* (f. 240r) anführt: (*»Disz seind die stet in kriechen land: Karbatha — Kalista — Tribenda — Athriachika — Gorgiopolim — Constantinopolim. Disz seind die stet ans reissen und türggen: Weissenburg — Kylo — Tripasunda — Nigrapont — Thapfa — Solat — Metalin — Syon — Calapolim. Disz seind die stet ausz der grossen walachei: Moderland — Herat — Sorscha — Mayda — Mencz — Reinszmarck — Jeszmarkt — Molga — die zwu seind Philistei. Disz seind die stet ausz der mindern walachei: Newmarckt — Langnaw — Ergx — Zurm — Ottal — Lona — Assat — Krekostein — Burlat — Bachlo.«*[19]), erscheint die Zahl von 300 Orthodoxen durchaus plausibel.

Z. 26/27: *do nam der priester und leit ain überrok an.* Es handelt sich nicht um ein Sticharion, sondern wohl um einen Mandyas oder ein Rason, das der Priester ebenso wie der Diakon (hier *ewangelier* genannt) und der assistierende Akolyth (hier *letzgner* genannt) anlegt. Die ed. *Sorg* (f. 67v) bezeichnet übrigens auch die Farbe dieses Mandyas: *»Des ersten nam der priester und der dyacon yeglicher ain weisz überrück an und darnach ain alb ...«*.[20] Der Satz fehlt in der Übersetzung von *Brandt*.

Z. 28/29: *Und der letzgner ... Brandt* übersetzt die Begriffe *ewangelier* und *letzgner* fälschlich mit »Evangelist« und »Diakon«.

*... nam den Wichkessel* (= nahm den Weihwasserkessel). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß vor der Feier der Liturgie in einem Privathaus die Wasserweihe vollzogen wurde (vgl. auch Z. 33—34).

Z. 29: *und giengend all dry für den altar und knüwotend nider* (= und knieten nieder). Gemeint sind die Vorbereitungsgebete zur Göttlichen Liturgie.

---

[19] Zur Identifizierung dieser Städte s. *Karadja*, Die Delegierten ..., S. 66—71.

[20] Zur Frage der Priesterbekleidung und ihrer Farbe vgl. *Evangelos Skordas*, Die historische Entwicklung der Kleidung der griechischen orthodoxen Kleriker (griech.), Athen: 1971, S. 35—38.

Z. 30/32: *Er graiff mit drin* (= drei) *fingern* ... Die orthodoxe Form des Kreuzzeichens ist korrekt dargestellt.[21] Bezeichnend ist freilich, daß U. v. R. das häufige Sich-Bekreuzigen im orthodoxen Gottesdienst (Z. 43/44) auffällt.

Z. 33: *den wadel* (= den [Weihwasser-]Wedel)

Z. 35: *und kůchet daruff* (= und küßte [sc. den Altar]). *Brandt* übersetzt: »und hauchte darauf« (S. 131).

Z. 35 u. 36: *und rouchet* (= und beweihräuchert).

Z. 37: *den rouch* (= das Weihrauchfaß) Codex K schreibt *»das rochvaß«*.

Z. 37/39: *und leit über das überrök ain alb an und vornan von der hand untz an die elenbogen zwen* (= zwei) *köstlich güldin ermel, angebunden mit sidinen* (= seidenen) *schnüren*. Jetzt erst folgt die Bekleidung mit dem Sticharion und den Epimanikien. Ed. *Sorg* beschreibt diese folgendermaßen (f. 67v): *... und vornen an der alb ermel legeten sy kostlich ärmel an für hantfanen ...«*.

*... und ain umler ...* (= und ein Schultertuch. Nach *Lexers* ist *umbler ‹umbral› humeral* [mittellat. humerale] »ein Schultertuch bei Meßkleidung« Hiermit müßte eigentlich das Epitrachilion gemeint sein, denn der Gürtel (zōnē) dürfte wohl kaum als *umler* bezeichnet werden.

*... und hänkt das har heruß*. Das lange Haar und die Barttracht der orthodoxen Geistlichen beeindrucken U. v. R. offensichtlich. In ed. *Sorg* (f. 8v) heißt es bei der Beschreibung des Empfangs der orthodoxen Delegierten: *»... und heten alle priester un(d) pfaffen lang schwarz bärt un(d) auch lange schwarcze har ...«*. Im Codex A (f. 287 liest man an der entsprechenden Stelle: *»und VIII pfaffen sins gloubens, all mit langen bärten und ob dem mund kain bart* (sic!) *und mit langem har ...«*.

Z. 40/41: Das Phelonion (hier *messachel* genannt) wird hier wie die antike Form der Kasel, die sogenannte Glockenkasel beschrieben.

Z. 41—42: *Darnach gingen sy für* (= vor) *den altar und nament vor dem altar ain venie* (= und machten vor dem Altar eine Verbeugung [Metanie]). Laut *Lexers* bedeutet *venie, venje, venge* ‹lat. venia »Kniefall zum Gebete, Kniefallungsgebet, Bußübung im Kloster«.

Z. 43/44: *Darnach giengend sy über den altar und bott der letzgner dem ewangelier die schüßlen mit dem brott* (= Danach gingen sie vorbei am Altar und der Akolyth reichte dem Diakon die Schüsseln mit dem Brot). Es beginnt die Schilderung der Proskomidie.

Z. 45: *als man ain käß versůcht* (= wie man einen Käse probiert).

Z. 46: *und stach daruß als groß, als ain bon* (= und stach ein Stück, so groß wie eine Bohne, aus). Der Diakon (!) schneidet die Meriden aus und reicht sie dem Priester, der sie auf den Diskos legt.

Z. 47: *als groß, als zwo bônen* (= so groß wie zwei Bohnen). Die Reihenfolge und der Verlauf der Proskomidie ist sehr summarisch und ungeordnet dargestellt.

---

[21] Vgl. Mysterium der Anbetung, Hrsg. v. *Sergius Heitz*, Köln 1986, S. 4.

So wird etwa die Bedeckung des Diskos, die jetzt folgt (*und däckt sy do mit ainem güldin tůch*) zu früh angesetzt, denn die Bereitung des Kelches erfolgt ja erst jetzt:

Z. 49: Der Diakon nimmt die zwei Kännchen und gießt sie in den Kelch.

Z. 50/51: (= Da rauchte das eine, so daß man wohl merkte, daß warmer Wein oder Wasser darin war und deckte ihn [sc. den Kelch] auch zu). Vgl. die Anmerkung zu Z. 15!

Z. 51/52: *und gieng von dem altar zů der rechten hand und staltend die ruggen an die mur* (= und stellte sich mit dem Rücken an die Wand). Der Katechumenengottesdienst der Göttlichen Liturgie beginnt nun und der Diakon nimmt seinen Platz zur Rechten des Zelebranten ein.

Z. 52: *Do kam ain schůler, der sang die letany in irer sprach.* Gemeint ist entweder ein zweiter Diakon, der die Friedenslitanei singt, oder ein Psalt. In der ed. *Sorg* (f. 67 v) wird der Inhalt der Friedensektenie ausgeführt: »*Darnach sang in d'schuler vor die letaney an(d) sunge(n) sy im nach und darnach bate(n) sye für jre(n) keyser. un(d) für unsern herrn de(n) küng / für all pfaffheyt. un(d) für all criste(n) leüt.*«

Z. 52/53: *Do antwortend im der ertzpriester, die pfaffen und die layen Oro* (sic!) *pro nobis, och in ir sprach.* Es handelt sich beim Erzpriester und den »Pfaffen« wohl um die Zelebranten (vgl. auch Z. 55), die das Kyrie eleison singen. Leider gibt uns U. v. R. außer dem zweifachen Hinweis »*in irer sprach*« keine näheren Informationen, welche Sprache dies ist. Gewisse Indizien (Z. 65: *ayos*) sprechen für das Griechische.

Z. 53/54: *und sungend das vast gemach* (= und sie sangen es sehr langsam).

Z. 54/55: Beim kleinen Einzug (*introit*) beginnt der Diakon zu singen (»Weisheit! Aufrecht!«). Darauf stimmen die anwesenden Priester und Laien (*»die weltlichen irs geloben«*) das Isodikon an.

Z. 56/57: *Und für das kyrie eleißon sungend sy das ayos zu nün maulen* (= Und vor dem Kyrie eleison sangen sie das Hagios neunmal). *Brandt* übersetzt: an Stelle des K. E.

*Und darnach das Gloria in excelsis*. Nach dem Einzug findet der Gesang des Trishagions statt, bei dem dreimal das trinitarische »*Heiliger* Gott, *Heiliger* Starker, *Heiliger* Unsterblicher« (also insgesamt neunmal [!]Hagios) gesungen wird. Jede Strophe wird mit dem »erbarme dich unser« abgeschlossen; dieses ist hier mit dem *kyrie eleißon* gemeint. Es schließt sich das »Ehre sei dem Vater ...« an, das hier mit *gloria in excelsis* wiedergegeben ist.

Z. 57/58: *Do giengend sy wider über altar und laß der epistler die epistel und kert dem altar den ruggen*. Die Zelebranten gehen zur Segnung der Kathedra wieder hinter den Altar. Die Tatsache, daß der Lektor (*epistler*) zum Volk hin liest, erscheint U. v. R. erwähnenswert.

Z. 58/59: *Nach der epistel* ... Das Alleluja nach der Epistel ist korrekt wiedergegeben, dagegen wird das Trishagion versehentlich noch einmal erwähnt.

Auch im nun folgenden Text ist die Abfolge der einzelnen Geschehnisse U. v. R. unklar. Er beschreibt nämlich zunächst die Verlesung des Evangeli-

ums durch den Diakon *»sang der ewangelier das ewangely«*, es folgt das Glaubensbekenntnis (sic!) und ein dreifaches Alleluja (*»dry stund alleluia«* Z. 60).

Z. 60—61: (= Danach segnet der Priester sehr lang und sie sangen einen Gesang als Sanctus). *Brandt* übersetzt »das dem Sanctus ähnlich war«. Mit dem Segen des Priesters könnte der Beginn der eucharistischen Anaphora gemeint sein, wenn der Priester die eucharistischen Gaben fächelt und anschließend das Volk segnet.

Nun erst erfolgt die Beschreibung des Großen Einzuges:

Z. 61/65: (= Da der Priester nun unseren Herrn empfangen sollte, nahm der Akolyth eine brennende Kerze und ging mit der Kerze voraus. Dann nahm der Diakon den Kelch und trug ihn ihm nach. Dann nahm der Priester den Diskos und ging vor die, die zum Gottesdienst gekommen waren, und alle knieten nieder, und er ging wieder hinter den Altar).

Korrekt wäre gewesen, wenn der Diakon den Diskos und der Priester den Kelch zum Großen Einzug getragen hätten. Ed. *Sorg* (a. a. O.) beschreibt den Großen Einzug genauer: *»un(d) na(m) d'priest un(d) bedackt de(n) ewa(n)gelier sein haubt und brust mit ei(nem) guldi(n) tuch un(d) gab i(n) die schüssel auf sein haubt un(d) nam er den kelch in sey(nem) hand und gieng umb von den leüten das solt sein als man unsern herren auff hebet und da knyeotens all nyder. Und darnach gieng er wider über den altar.«*

Z. 65/66: Auch hier ist die Abfolge durcheinandergeraten. Nach dem Singen (!) des Vaterunsers folgt laut U. v. R. wieder ein Hagios und eine Beweihräucherung. Wenn U. v. R. das Vaterunser mit dem Glaubensbekenntnis verwechselt hat, könnte es sich hier um das Hagios (Sanctus) der Anaphora und um die Beweihräucherung nach der Epiklese handeln.

Z. 67/68: *leit* (= legt); *segnot aber* (= segnet wieder).

Die Brechung des eucharistischen Brotes (fractio) ist erstaunlich korrekt dargestellt. In ed. *Sorg* (a. a. O.) ist noch die Hinzufügung des Zeon erwähnt (allerdings *vor* dem Großen Einzug!):

*»un(d) da segnett der priester das prot unnd den kelich und nam d'ewa(n)gelyer eyn ämpeleyn mit warmem wasser. un(d) schutt das in den kelich und beteten un(d) segnote(n) aber, (...) darnach teylet der priester dz grösser stuck entzweye das jre drey wurdent ...«*

Z. 69/71: *ab der baten* (= von der Patene, vom Diskos). Nun folgt die Kommunion der Zelebranten, deren erster Teil keine Besonderheit aufweist. Erwähnenswert scheint mir die Erwähnung des (insbesondere slavischen) Brauches, die letzten Vorbereitungsgebete zu sprechen, während man die eucharistischen Partikel in der Hand hält: *Der nam es in die linggen hand und beschloß die, und leit sy uff den altar und leit das hopt* (= das Haupt) *uff die hand.*

Z. 72/74: Die Kelchkommunion weist allerdings eine Merkwürdigkeit auf, nämlich daß die Zelebranten *»der dritt«* (dreimal) mit dem Löffel kommunizieren.

Die Z. 73/74 beziehen sich m. E. auf die Katalysis (sumptio), die womöglich sofort stattfand. Ed. *Sorg* (a. a. O.) beschreibt die Katalysis folgendermaßen:

*»und nach dem segen do nam der ewa(n)gelier ain löffel un(d) für sich ein guldin tuch un(d) tranck mit dem löffel ausz was in dem kelch was.«*

Z. 75/76: *in dem do* (= währenddessen).

Der Bischof erhält nun sein Antidoron und verteilt nach der Entlassung (Apolysis) das Antidoron an die Gläubigen.

Z. 76/78: (= Und nach dem Segen gab der Erzbischof jedem der anwesenden Laien ein kleines Stück [sc. Brot]. Dieser nahm es auch in die linke Hand und tat wie zuvor [d. h. er verneigte sich] und aß es aus der Hand. Das soll soviel bedeuten, wie hier das Weihwasser).

U. v. R., der zumindest im Codex A stets erwähnt, wenn er direkt in die Feier der Liturgie einbezogen wird, scheint nicht das Antidoron empfangen zu haben.

Sein abschließender Kommentar lautet:

Z. 78/80: (= Viele derartige Messen hielt er [sc. der Erzbischof], solange er in Konstanz war. Ich habe viele solcher Messen auch anderswo gesehen, sie waren aber nicht so prächtig und demütig wie diese.). *Brandt* übersetzt »so prächtig und feierlich«.

Wo U. v. R. *»anderswa«* solche Liturgien gesehen hat, geht aus dem Text und aus seiner auf uns gekommenen Biographie nicht hervor.[22]

---

[22] Nicht eingegangen werden konnte in vorliegender Notiz auf die bildlichen Darstellungen etwa des Codex A (publiziert und kommentiert in der Faksimile-Ausgabe 1965) oder ed. *Sorg* (publiziert bei *Karadja*, Die Delegierten ...).

# Der Maler Konstantinos Kyzikenos und einige seiner Werke

*Von Athanasios Papas, Istanbul*

Unter den bemerkenswerten griechischen Malern Istanbuls, die im 19. Jahrhundert auf dem Gebiet der religiösen und weltlichen Malerei tätig waren, ist auch Konstantinos Kyzikenos (Kapıdağî)[1] zu erwähnen. Er gehört zu jener nicht kleinen Gruppe von Künstlern, über deren Leben und Werk wenig bekannt ist. Dazu trug natürlich auch bei, daß sich die Forschung mit ihnen bisher nur wenig befaßt hat. Der Maler stammt sehr wahrscheinlich von der Halbinsel Kyzikos (Kapıdağ)[2] am Marmarameer, woher auch sein Zuname (Kapıdağî oder Kapıdağli) kommen dürfte. Der Entstehungszeit seiner Werke nach dürfte er vor dem Jahr 1789 geboren und nach 1839 gestorben sein. Wie auch andere Maler seiner Zeit wurde er im Westen ausgebildet[3], was auch sein Stil bezeugt. Im Stadtteil Tataoula (Kurtuluş)[4] von Istanbul besaß er ein Wohnhaus. Aus seinen Werken kann man schließen, daß er in der Zeit des osmanischen Sultans Selim III. (1789—1807) als der beste Porträtmaler galt. Er war ein wichtiger Künstler, der am Hof des osmanischen Schlosses (Saray) arbeitete und dort mit bedeutenden Aufträgen geehrt wurde.

Die geringe Anzahl der Werke, die er uns hinterlassen hat oder die bekannt geworden sind, kann man in zwei Gruppen unterteilen: in die religiösen und die weltlichen Bilder. Von beiden konnte der Verfasser bis jetzt die unten erwähnten ausfindig machen. Dazu sei bemerkt, daß bisher hauptsächlich die weltlichen, wenn auch nicht ausführlich, der Forschung bekannt geworden sind.

---

[1] Literatur: —, Die Gemeinden des Erzbistums von Konstantinopel, Ethnika Philanthropika Katastemata en Konstantinoupolei, Hemerologion 2 (1905) 194 (gr). *M. Christodoulou,* Die Tataoula bzw. Geschichte von Tataoula, Konstantinopel 1913, 67 (gr). *T. Öz,* Osmanlı hükümdarlarının resimleri, Tarih hazinesi Heft 2, 1 (1950) 57. *N. Anafarta,* Topkapı Sarayı Padişah Portreleri, Istanbul 1966, 13, 15. Taf. 9. *G. Renda,* Batılılaşma döneminde Türk resim sanati 1700—1850 (Hacettepe Üniversitesi Yayınları 17), Ankara 1977, 56—58, 65—67, 187—188, 190, 216. *G. Kamarados-Byzantios,* Die Griechischen Tataoula, Athen 1980, 34, 90 (gr). *A. Papas,* Istanbuler Maler. Konstantinos Kyzikenos (Kapıdağî), Apoyeumatine 2. 2, 56 (1981) 4 (gr). —, Padişah portreciliği Osmanlıların sanatına yeni bir anlayış getirmiştir, Milliyet Türk Islâm Sanatı Kültür ve Sanat eki, Heft 7 (1981) 50. *A. Papas,* Einige Instanbuler Maler und religiöse Maler des 19. und 20. Jahrhunderts, Ekklesia kai Theologia 3 (1982) 412 (gr). *Ders.,* Kyzikenos Konstantinos, Hydria 34 (1984) 144 (gr). *F. Çağman-Z. Tanındı,* Padişah portreleri (Topkapı Sarayı Müzesi 10), Istanbul 1984, 7, 55. *A. Dedeoglu,* Osmanlilar Albümü, 2 Bde. o. O. 1984. *S. Tansuğ,* Çağdaş Türk Sanatı, Istanbul 1986, 38.

[2] *K. A. Makres,* Die Halbinsel von Kyzikos. Der gegenwärtige Zustand, Mikrasiatika Chronika 6 (1955) 149—188 (gr). *R. M. Ertüzün,* Kapıdağı Yarımadası ve çevresindeki adalar, Ankara 1964, 95.

[3] *G. Renda,* a. a. O. 190.

[4] *G. Kamarados-Byzantios,* a. a. O. 34, 90.

*Religiöse Werke in der Kirche des Hl. Demetrios in Tataoula (Kurtuluş)*[5]

1. Die Kreuzigung Christi (178 x 223); Öl auf Leinwand. Dieses Bild befindet sich an der Südwestwand des Narthex der Kirche[6]. Auf der Darstellung sind auch die Muttergottes, Johannes der Theologe, Maria Magdalena, Maria, die Frau des Klopas, Salome, der Hl. Longinos, die Hohenpriester Hannas und Kajaphas und ihre Gefolgschaft, die römische Wache, die Auferstehung der verstorbenen Heiligen, Teile der Stadt Jerusalem und Symbole der Sonne, des Mondes, der Erde, des Sonnenaufganges und -unterganges, sowie des Zenits und des Nadir zu sehen. Signiert: Konstantinos Kyzikenos / 1807. Mittlerer Erhaltungszustand; die Leinwand zeigt Einschnitte[7], Verschmutzung und Abbröckelung der Farben.
2. Die Hl. Märtyrer Eustratios, Orestes, Mardarios, Auxentios und Eugenios (62 x 80)[8]. Tragbare Ikone, nach 1905 verschollen.

Die nächsten Bilder werden K. Kyzikenos zugeschrieben[9]. Sie befinden sich im Frontispiz der Westempore der Kirche, alle sind mit Öl auf Leinwand gemalt, der Erhaltungszustand ist gut. Diese Darstellungen werden voneinander durch vier Viertelsäulen mit korinthischen Kapitellen und breiten gemalten Rahmen getrennt.

3. Der Durchgang durch das Rote Meer (90 x 276) mit Rahmen (123 x 319,5); früher befanden sich an diesem Platz drei Szenen aus dem Leben Christi, was aus den durchscheinenden Randstreifenornamenten und Inschriften ersichtlich ist.
4. Die Verkündigung Mariens (90 x 192) mit Rahmen (123 x 225).
5. Die Geburt Christi (90 x 196) mit Rahmen (123 x 227).
6. Die Taufe Christi (90 x 198,5) mit Rahmen 123 x 232).
7. Das letzte Abendmahl[10] (90 x 292) mit Rahmen (123 x 235).

---

[5] *M. Christodoulou*, a. a. O. 52—102.

[6] Eine ikonographisch und stilistisch verwandte Darstellung befindet sich in der Kirche des Hl. Georgios Karypes auf der Prinzeninsel Antigone (Burgaz) am Marmarameer.

[7] Verursacht hauptsächlich durch die Pogrome vom 6./7. 9. 1955, restauriert wurden sie von dem Maler B. Igoumenides (Igum). Über die Pogrome der 6./7. 9. 1955 siehe: *D. Kaloumenos*, Die tragische Nacht von Konstantinopel, o. O. und J. (gr.). *Ders.*, »St. Bartholomew's Night« for the Christians in Turkey (National Heritage Protection Association), o. O. und J. —, Die Geschehnisse des 6. September, Orthodoxia 30 (1955) 476—488 (gr.). *A. Phloros*, Die Nacht des sechsten September in Konstantinopel und in Smyrna, Athen 1955 (gr.). *G. D.Demetropoulos-D. M. Stroumpoules*, Diptycha Orthodoxias. Kirchliches und Theologisches Jahrbuch 1. September 1955 — 31. August 1956, Athen 1956, 332—334, 415, 656—661 (gr.). —, C Proteste-Beschlüsse, Deltion Kentrou Konstantinoupoliton 1 (1958) 88—89 (gr.). *I. M.*, Eine tragische Seite der Geschichte der Großen Schule des Stammes, Deltion Megaloscholiton Heft 5, 12 (1965) 114—116 (gr.). *D. Kaloumenos*, Die Kreuzigung des Christentums. Die geschichtliche Wahrheit der Geschehnisse des 6.—7. September in Konstantinopel, Athen 1966 (gr.). *T.*, Geschehnisse von Konstantinopel, Eleutheroudake Enkyklopaidikon Lexikon. Ergänzungsband III, 1027—1028 (gr.). *S. Papadopoulos*, Erinnerungen aus Istanbul, Athen 1978, 208—214 (gr.). Institut für politische Studien, (Hrsg.), Minderheiten. Fakten und Zahlen, Athen o. J. (1985). *D. Kaloumenos*, Das Zusammenschrumpfen der griechischen Nation, Athen 1985 (gr.). *Ders.*, Die Entwurzelung. Die Expansionspolitik der Türkei im 20. Jahrhundert und die Ausweisung der Griechen aus ihrer angestammten Heimat, Athen 1985, 42—45 (gr.). *G. Toptsoğlou*, Brief aus Athen. Die Geschehnisse von September aus der Sicht der Engländer, Echo Nr. 959, 960, 965, 966. 18, 20. 1, 25, 27. 2 (1986), 1, 6 (gr.). *Th. Ch.*, Ein trauriges Datum in Istanbul, O Politis Nr. 232, 9, 20 (1986) 1 (gr.).

[8] —, Die Gemeinden des Erzbistums von Konstantinopel, a. a. O. 194.

[9] Ebd.

[10] Diese Darstellung wurde nach dem Vorbild des Werkes von Leonardo da Vinci im Refektorium von Santa

Möglicherweise stammen auch die vierzehn Ölgemälde auf Blechellipsen mit den Darstellungen der zwölf Apostel und von zwei anderen Heiligen (46,5 x 63), die auf dem Architrav der Säulen des Hauptschiffes der Kirche stehen, von K. Kyzikenos. Ebenso die fünf Ölgemälde auf Holz mit den Darstellungen Christi (34 x 61) und der Evangelisten Matthäus (30 x 59,5), Markus (21,5 x 57), Lukas (29 x 57) und Johannes (29 x 58, seit 1955 verschollen)[11], die auf dem Ambo der Kirche stehen.

*Weltliche Werke in der Pinakothek des Museums von Topkapı*

Der Sultan Selim III. (1789—1807) (89 x 110)[12]; Öl auf Leinwand. Er ist sitzend dargestellt und trägt[13] einen Kavuk[14] mit einem Sarık[15] auf dem Kopf, ein Unterkleid (Entari)[16] eine Art von Dalmatika (Kaftan)[17] und ein Oberkleid (Biniş)[18]. In seiner rechten Hand hat er eine Gebetsschnur (Tesbih)[19]. Signiert: Konstantiniyye Kapıdağı. Guter Erhaltungszustand. Dem Sultan gefiel dieses Porträt so gut, daß er den Künstler beauftragte, die Porträts der osmanischen Sultane, von Osman I. angefangen der Reihe nach herzustellen, was auch geschah. Der Zahl nach 30, sind es folgende:

Osman I. (Gazi) (1322—1326)[20] (26 x 38); Öl auf Papier.
Orhan (Gazi) (1326—1360)[21] (26 x 38); Öl auf Papier.
Murat I. (Hüdavendigâr) (1360—1389)[22] (26 x 38); Öl auf Papier.
Bayezit I. (Yıldırım) (1389—1402)[23] (26 x 38); Öl auf Papier.
Mehmet I. (Çelebi) (1413—1421)[24] (26 x 38); Öl auf Papier.
Murat II. (1421—1451)[25] (26 x 38); Öl auf Papier.

---

Maria della Grazie in Mailand geschaffen. Vgl. *A. M. Brizio — M. V. Brugnoli — A. Chastel*, Leonardo der Künstler, Stuttgart und Zürich 1980, 52—64.

[11] Heute befindet sich an diesem Platz ein Werk von Eirenarchos Kovas (1894—1972). *A. Papas*, Der religiöse Maler Eirenarchos Kovas, *G. D. Dragas*, (Hrsg.), Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain, London 1985, 299—362 (gr.).

[12] Abgebildet bei *N. Anafarta*, a. a. O. Taf. 9. *F. Çağman — Z. Tanındı*, a. a. O. 37.

[13] Für die Kleidung der Sultane siehe: *A. Dedeoğlu*, a. a. O. II, 15 und 162—175, wo die Lizenzarbeit an der Universität zu Istanbul von M. Esiner Özen, Kıyafet Lügatçsi, abgedruckt ist.

[14] *A. Dedeoğlu*, a. a. O. II, 169. Für die osmanischen Kopfbedeckungen siehe: *I. Kumbaracılar*, Şerpuşlar, hrsg. von Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, o. O. und *J. A. Dedeoğlu*, a. a. O. 129—131.

[15] *A. Dedeoğlu*, a. a. O. II, 170.

[16] Ebd. II, 159, 164.

[17] Ebd. II, 169.

[18] Ebd. II, 168.

[19] —, Bir Koleksiyoncu / A Cellectioner. Necip Sarıcı ve tesbihleri. Necip Sarıcı and his Prayer Beads, Antika. The Turkish Journal of Collectable Art Heft 4, 1 (1985) 22—27. —, Dergimizin düzenlediği »Tesbih ve Tesbihçilik Günü. The Gathering on the Subject of »Beds and Beads Making«, Antika Heft 5, 1 (1985) 57—60.

[20] *A. Dedeoğlu*, a. a. O. I, Taf. 32.

[21] Ebd. I, Taf. 34.

[22] Ebd. I, Taf. 36.

[23] Ebd. I, Taf. 39.

[24] Ebd. I, Taf. 40.

[25] Ebd. I, Taf. 42.

Mehmet II. (Fatih) (1451—1481)[26] (26x38); Öl auf Papier.
Bayezit II. (Veli) (1481—1512)[27] (26x38); Öl auf Papier.
Selim I. (Yavuz) (1512—1520)[28] (26x38); Öl auf Papier.
Süleyman I. (Kanunî) (1520—1566)[29] (26x38); Öl auf Papier.
Selim II. (Sarı) (1566—1574)[30] (26x38); Öl auf Papier.
Murat III. (1574—1595)[31] (26x38); Öl auf Papier.
Mehmet III. (1595—1603)[32] (26x38); Öl auf Papier.
Ahmet I. (1603—1617)[33] (26x38); Öl auf Papier.
Mustafa I. (1617—1618, 1622—1623)[34] (26x38); Öl auf Papier.
Osman II. (Genç) (1618—1622)[35] (26x38); Öl auf Papier.
Murat IV. (1623—1640)[36] (26x38); Öl auf Papier.
Ibrahim (1640—1648)[37] (26x38); Öl auf Papier.
Mehmet IV. (Avcı) (1648—1687)[38] (26x38); Öl auf Papier.
Süleyman II. (1687—1691)[39] (26x38); Öl auf Papier.
Ahmet II. (1691—1695)[40] (26x38); Öl auf Papier.
Mustafa II. (1695—1703)[41] (26x38); Öl auf Papier.
Ahmet III. (1703—1730)[42] (26x38); Öl auf Papier.
Mahmut I. (1730—1754)[43] (26x38); Öl auf Papier.
Osman III. (1754—1757)[44] (26x38); Öl auf Papier.
Mustafa III. (1757—1774)[45] (26x38); Öl auf Papier.
Abdülhamit I. (1774—1789)[46] (26x38); Öl auf Papier.
Selim III. (1789—1807)[47] (26x38); Öl auf Papier.
Mustafa IV. (1807—1808)[48] (26x38); Öl auf Papier.
Mahmut II. (Adlî) (1808—1839)[49] (26x38); Öl auf Papier.

---

26 Ebd. I, Taf. 45.
27 Ebd. I, Taf. 47.
28 *Iskit* (Hrsg.), Padişahlar Albümü Kısa Osmanlı Tarihi. Album of Ottoman Padishahs, o.O. und J. Taf. 9.
29 *A. Dedeoğlu*, a.a.O. I, Taf. 50.
30 Ebd. I, Taf. 52.
31 Ebd. I, Taf. 55.
32 Ebd. I, Taf. 56.
33 Ebd. I, Taf. 59.
34 Ebd. I, Taf. 60.
35 Ebd. I, Taf. 61.
36 Ebd. I, Taf. 63.
37 Ebd. I, Taf. 64.
38 Ebd. I, Taf. 65.
39 Ebd. I, Taf. 66. *F. Çağman — Z. Tanındı*, a.a.O. 29.
40 Ebd. I, Taf. 67. *F. Çağman — Z. Tanındı*, a.a.O. 30.
41 Ebd. I, Taf. 68. *F. Çağman — Z. Tanındı*, a.a.O. 31.
42 Ebd. I, Taf. 69.
43 Ebd. I, Taf. 70.
44 *Iskit* (Hrsg.), a.a.O. Taf. 25.
45 *A. Dedeoğlu*, a.a.O. Taf. 72.
46 Ebd. I, Taf. 73.
47 Ebd. I, Taf. 74.
48 *Iskit* (Hrsg.), a.a.O. Taf. 29.
49 Ebd. Taf. 30.

K. Kyzikenos, der für seine Reihenporträts einen neuen Stil entwickelte, malte die Sultane in Dreiviertelansicht innerhalb der Fläche eines Medaillons. Sie stehen fast en face und tragen ein Kavuk mit Sarık, manchmal auch einen Sorguç[50] auf dem Kopf; dann ein Entari, ein Oberkleid (Üstlük), einen Kaftan, ein ärmelloses Oberkleid (Kolsuz Üstlük), das manchmal mit einem Pelz[51] verbrämt ist, dazu einen Waffengürtel (Selah) oder eine Binde aus einem Überwurf (Schal) oder aus Stoff an den Hüften. In der Hand tragen sie Säbel oder Bücher. Die Medaillons sind mit einem Streifen umgeben, der mit den Reichsemblemen und dem Namen des jeweiligen Sultans ausgefüllt ist.

In den rechtwinkeligen und gezackten Rahmen, die sich unter den Medaillons befinden, sind Szenen gemalt, die sich auf den jeweils dargestellten Sultan beziehen. Ihr ikonografischer Inhalt besteht hauptsächlich aus Kriegsszenen, Seestücken mit Schiffen, Stadtveduten von Istanbul mit Gebäuden der Stadt oder auch aus Stilleben. Beide Rahmenarten werden von größeren rechtwinkeligen Rahmen umgeben, in deren oberen Ecken die arabischen Inschriften zu lesen sind. Es ist jedenfalls interessant, wie der Künstler in diesen Werken versuchte, die Porträts mit Szenendarstellungen zu verbinden. Der Erhaltungszustand dieser Bilder ist gut. Für die Gestaltung dieser Werke hat der Künstler einheimische und ausländische Gemälde zu Rate gezogen[52]. Von diesen Porträts, die sich in der Pinakothek von Topkapı befinden, sind drei öffentlich ausgestellt (Nr. 20, 22, 28). In der Zeit des Sultan Mahmut II. (1808—1839) hat man sie in London unter dem Namen »Young-Album«[53] und später in Istanbul im Postkartenformat gedruckt[54].

In der Bibliothek des Museums von Topkapı befinden sich noch folgende Bilder von K. Kyzikenos:

1. Porträt eines jungen Mannes (13,2 x 21,7)[55]; Gouache, Album[56] H 2143, S. 1a. Er ist in Dreiviertelansicht dargestellt und leicht nach links gewendet, obwohl er geradeaus schaut. Seine rechte Hand hält er vor der Brust. Er trägt einen Kavuk mit Sarık auf dem Kopf und einen Entari mit einer Binde an den Hüften. Der Hintergrund des Bildes, das sich durch ein meisterhaft gekonntes Hell-Dunkel auszeichnet, ist dunkel. Gemalt wurde das Bild im dritten Viertel des 18. Jahrhunderts, es ist signiert, der Erhaltungszustand ist gut.

---

[50] *A. Dedeoğlu*, a. a. O. I, 16.

[51] Ebd. II, 165.

[52] Z. B. vgl. für das Porträt von Selim III. eine Miniatur von anderen Künstlern. *A. Dedeoğlu*, a. a. O. II, 2.

[53] *J. Young*, A Series of Portraits of the Emperors of Turkey from the Foundation of the Monarchy to the Year 1815. Engraved from Pictures Painted at Constantinople Commended under the Auspices of Soultan Selim the Third and Completed by the Command of Soultan Mahmoud the Second with a Biographical Account of Each of the Emperors, 2 Bde. Eine Urkunde, die bezeugt, daß diese Druckarbeit in London gefertigt wurde, ist im Archiv des Topkapı Sarayı unter der Nr. 570 eingetragen. Die Klischees befinden sich im Topkapı Sarayı. Dazu siehe auch: *T. Öz*, a. a. O. 57. *Ders.*, Türk El Işlemeleri ve Resim Dairesi, Güzel Sanatlar 4 (1942) 41. *G. Renda*, a. a. O. 65—66.

[54] *Iskit* (Hrsg.), a. a. O.

[55] *G. Renda*, a. a. O. 57—58, 216 Abb. 25.

[56] In diesem Album befinden sich 25 Bilder, die in verschiedenen Techniken ausgeführt sind.

2. Porträt einer Frau (9,6 x 19,9)[57]; Gouache, Album H 2143, S. 2a. Auch sie ist in Dreiviertelansicht dargestellt, der Hintergrund des Bildes ist dunkel, auch dieses stammt aus dem dritten Viertel des 18. Jahrhunderts, es ist signiert, der Erhaltungszustand ist gut.

Was den Kunststil des K. Kyzikenos betrifft, muß man betonen, daß er nach den ästhetischen Grundsätzen der naturalistisch orientierten dreidimensionalen westlichen Malerei tätig war und die Techniken der Ölmalerei auf Leinwand, der Gouache und des Aquarells beherrschte[58]. Somit ist seine Arbeit als ein früher und wichtiger Beitrag zur Entwicklung der naturalistisch orientierten, neugriechischen religiösen und weltlichen Malerei besonders hervorzuheben[59]. Bei den meisten seiner bekannten weltlichen Bilder hat er nicht die gleichen vielfigürlichen Synthesen angewendet wie bei seinen religiösen Werken.

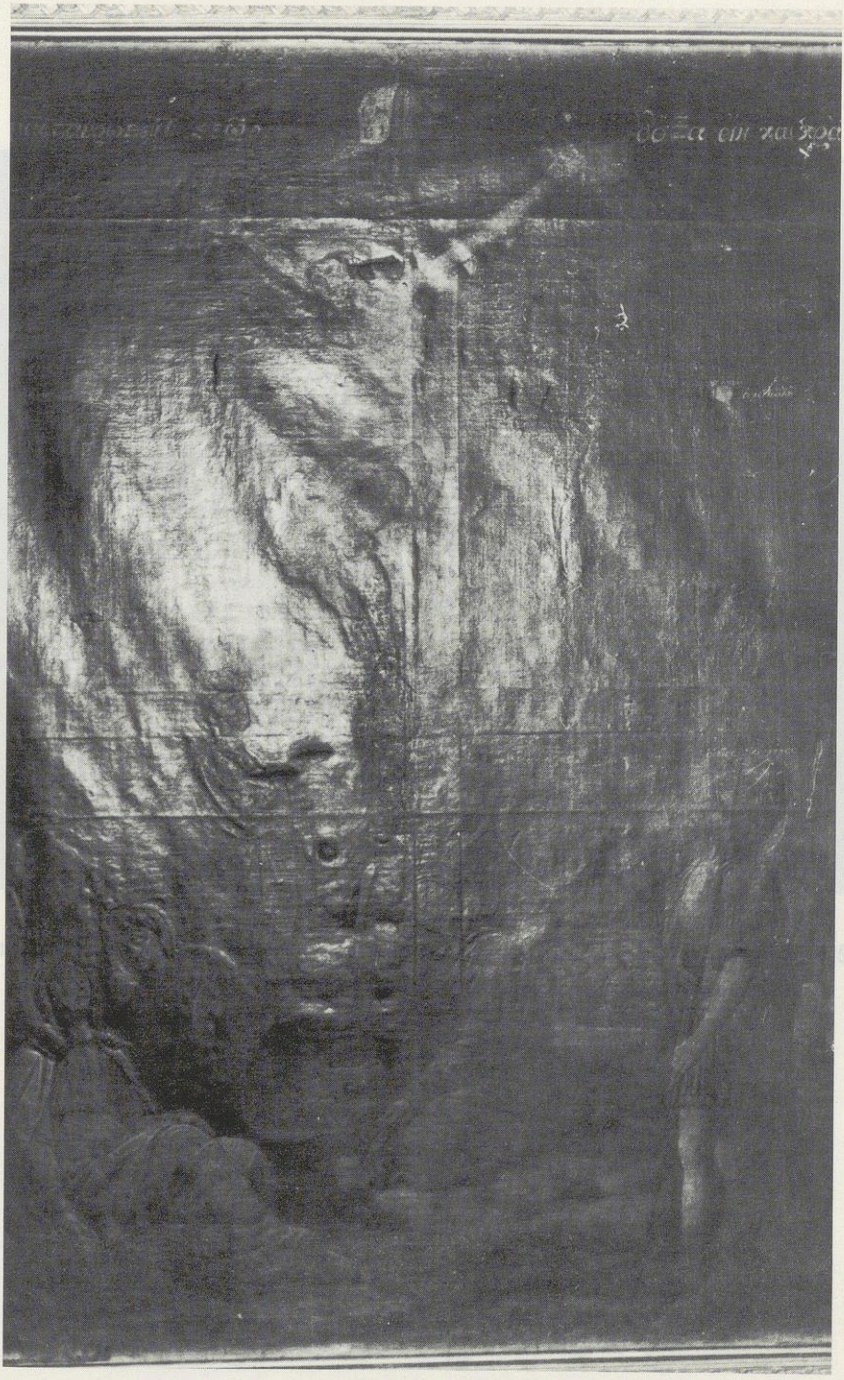
Der Maler zeichnet sich durch eine feine und sehr gepflegte Technik aus, die besonders bei seinen weltlichen Werken zu beobachten ist. Diesen Werken ist aber auch eine ziemlich starke Typisierung nicht abzusprechen, die aber hauptsächlich aus dem ikonographischen Thema der Werke zu erklären ist. Andererseits kann man in einigen seiner religiösen Werke, die mehr seinem Altersstil zuzuordnen sind, eine gewisse Freiheit des Pinsels bemerken. Auch seine Farbpalette scheint er verändert zu haben: Während er in seinen früheren und weltlichen Werken die Farben reich und intensiv wählte, sind die späteren und religiösen Bilder eher dunkel, zumindest einem Hell-Dunkel untergeordnet.

---

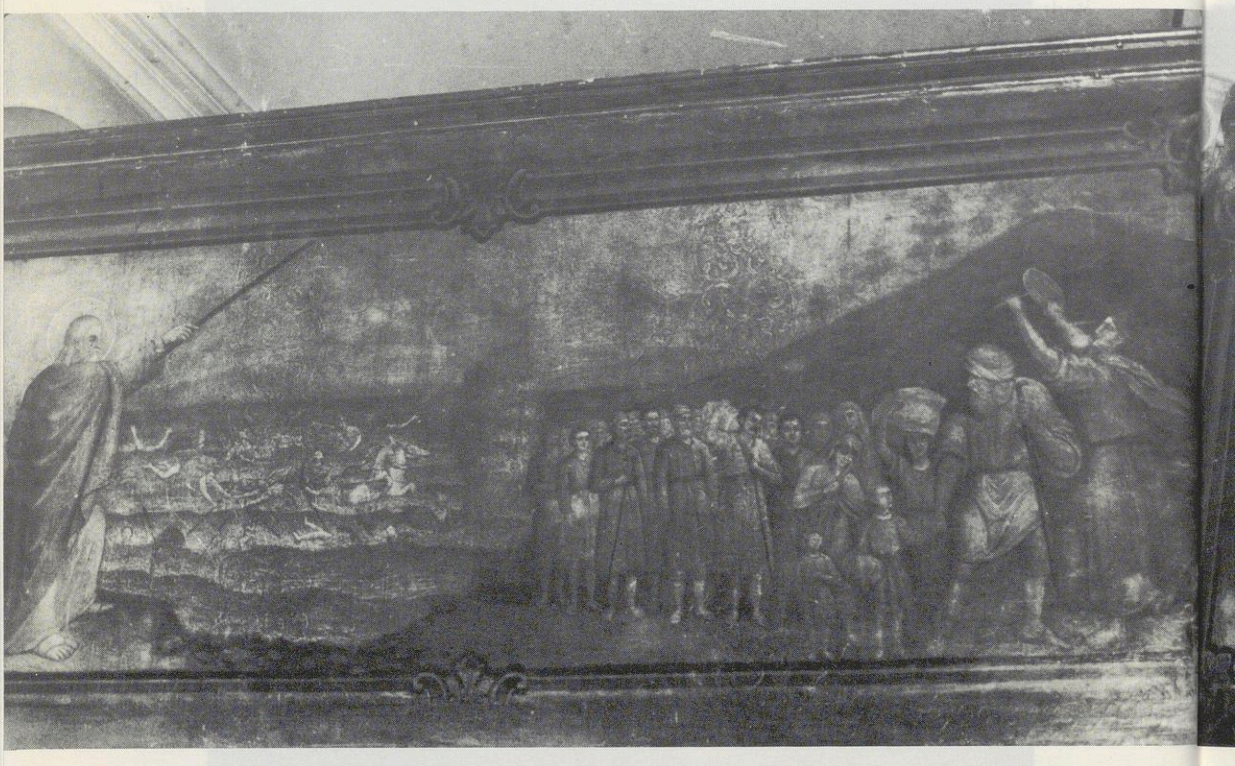
[57] *G. Renda*, a. a. O. 57—58, 216.

[58] Ebd. 66—67. *F. Çağman — Z. Tanındı*, a. a. O. 7.

[59] Vgl. *L. Boura — F.-M. Tsigakou*, Working drawings of postbyzantine Painters from Galatista in Chalkidike, Zygos 3 (1984), 50—56. *A. Papas*, Die religiöse Malerei auf dem Athos im 19. und 20. Jahrhundert, Hermeneia. Zeitschrift für Ostkirchliche Kunst Heft 3,2 (1986) 126—132.



Taf. 1: Die Kreuzigung. Narthex der Kirche des hl. Demetrios in Kurtuluş.



Taf. 2: Der Durchgang durch das Rote Meer. Westempore der Kirche des hl. Demetrios in Kurtuluş.

Taf. 3: Die Verkündigung. Westempore der Kirche des hl. Demetrios in Kurtuluş.

Taf. 4: Die Geburt Christi. Westempore der Kirche des hl. Demetrios in Kurtuluş.

Taf. 5: Die Taufe Christi. Westempore der Kirche des hl. Demetrios in Kurtuluş.

Taf. 6: Das Abendmahl. Westempore der Kirche des hl. Demetrios in Kurtuluş.

# Sur le bois de la croix

## (Pour une Théologie biblique de la Rédemption)

*von Alexis Kniazeff, Paris*

»Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, quiconque est de la vérité écoute ma voix« (Jean 19, 37).

Lorsque nous prions aux offices du Grand Vendredi ou lorsque nous écoutons la lecture de l'Evangile qui se fait à la liturgie de cette réplique automnale du Grand Vendredi qu'est la fête de l'Exaltation de la Croix (14 septembre), nous revivons, par la grâce qui est donnée à l'Eglise, la Passion elle-même de Notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ. Les revivants ainsi, nous nous rendons bien compte que ces souffrances et cette mort sont pour nous la source du salut et de la vie nouvelle. Nous en avons la foi, nous rendons grâces à Dieu. Mais, même instruits en théologie, nous ne pouvons jamais nous empêcher de reposer cette question: pourquoi notre salut a-t-il nécessité cette mort et ces souffrances? En quoi ont-elles été salutaires pour nous?

Evidemment, nous sommes ici en présence d'un mystère, lequel, comme tout mystère, nous dépasse et ne peut que partiellement être approché par la raison. Mais la Parole de Dieu nous en parle. Elle nous donne même des indications qui nous permettent d'entrevoir certains de ses aspects afin de mieux saisir la Rédemption dont nous avons été l'objet. Comprendre, en effet, c'est connaître, et connaître c'est aimer, et aimer c'est grandir dans la foi. Ne pouvant pas réexaminer le problème théologique de la Rédemption dans tout son ensemble (ce qui a été fait mainte et mainte fois au cours ce l'histoire de la théologie chrétienne), nous ne retiendrons ici qu'un seul aspect de cette dernière: celui que Notre Seigneur lui-même présente comme le témoignage de la vérité (Jean 18, 37).

En effet, avant d'entendre sa condamnation à mort confirmée par Pilate, le Christ, répondant à la question: »donc, tu es roi?«, lui dit ces paroles que nous rapporte le IVème Evangile: »tu le dis! je suis roi, et je ne suis né et je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité; quiconque est de la vérité, écoute ma voix« (Jean 18, 37). A cela Pilate a répondu par la question: »qu'est ce que la vérité?« Pour lui, en effet, la vérité pouvait être l'objet de toutes sortes de doutes. Mais d'autres hommes la cherchent: pour les philosophes et les savants. La Parole de Dieu parle, elle aussi, de la vérité. Pour les philosophes et les savants la vérité est l'accord des faits et de la réalité, ou bien le grand principe d'où, logiquement, tout découle. Pour eux le contraire de la vérité est l'erreur ou l'ignorance. Pour la Parole de Dieu la vérité est ce qui sauve, ce qui est sûr, ce en quoi

on peut avoir confiance et, en définitive, c'est Dieu lui-même et sa Parole. Pour la Parole de Dieu, la vérité s'oppose non à l'erreur ou à l'ignorance, mais au mensonge. Jésus, fidèle messager de la Parole divine, est lui-même la vérité (Jean 14,2). Mais est-ce uniquement parce-qu'il se heurtait au mensonge qui habite le coeur des hommes qu'il s'est posé devant Pilate, qui allait le laisser clouer sur la croix, en témoin de la vérité?

Il l'a fait, d'une part, parce que dans sa Personne c'est la vérité elle-même qui, dans son procès, allait être jugée et condamnée par les hommes. Le Christ s'érigeait donc, pour la défendre, en témoin à décharge en son procès. Mais, d'un autre côté, le Christ a présenté non seulement son procès, mais toute sa Passion également comme un procès ou, plus précisément, comme un jugement de condamnation, qui allaint être prononcé contre le monde et le prince de ce monde. C'est ce que nous disent ces paroles toujours rapportées par Jean: »c'est maintenant le jugement de ce monde; maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors« (Jean 12,31). Et là, le Christ, vrai Fils de Dieu, sera plus qu'un témoin qui témoignera pour la vérité: il sera celui que le Père a constitué souverain juge (Jean 5,22,26—27).

L'une des raisons de ce jugement de condamnation est la suivante: le prince de ce monde et, après lui, ce monde ont calomnié la vérité et lui ont opposé le mensonge.

La chose est présentée symboliquement dans le récit bien connu du 3ème chapitre de la Genèse. Le prince de ce monde, qui est le menteur et le père du mensonge (Jean 8,44), est arrivé à persuader les hommes que la norme de l'existence humaine est le péché et non ce que Dieu a établi comme norme garantissant la vie, c'est-à-dire la libre acceptation par l'homme de la volonté de son Créateur. La conséquence en a été la chute: le péché a perverti l'être créé, il l'a déformé, il a affaibli la volonté de l'homme, il a entamé sa liberté sans, toutefois, la détruire complètement, il a porduit le mal, la souffrance et la mort. L'humanité a cru à ce mensonge, elle l'a préféré à la vérité et c'est pour cela qu'elle s'enfonce de plus en plus dans le mal et dans la souffrance. C'est pour cela que tous ceux qui ont voulu et veulent être les bienfaiteurs de l'humanité, et qui entendent l'être en excluant Dieu, n'ont abouti et n'aboutissent qu'à des échecs qui tournent souvent aux génocides et qu'ils masquent par des mensonges sans arrêt. Seule la vérité qui vient de Dieu libère l'homme et lui apporte le salut (Jean 8,32). Pour que le salut puisse entrer dans le monde, il a donc fallu un témoignage de la vérité tel, que la vérité non seulement soit montrée dans son essence, mais pour que puisse être également manifestée sa vertu salvatrice dans toute sa plénitude.

La loi du péché, devenue la loi de ce monde, pousse l'homme à s'enfermer toujours davantage dans l'orgueil, la révolte, dans l'amour de soi-même, et à vouloir devenir une monade complètement impénétrable à Dieu.

Pour ce qui est de la loi de la vérité, elle appelle l'homme, au contraire, à s'ouvrir à tout cela et à recevoir le don de la vraie vie. Voici comment cette loi parle par la bouche de Notre Seigneur lui-même: «si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit; qui aime sa vie, la perd; et qui hait sa vie en ce monde, la conserve en vie éternelle» (Jean 12,24-25). Cette loi se justifie dans l'ordre des choses de la nature ainsi que dans celui des choses humaines, le Fils de Dieu l'a appliquée à lui-même pour sauver le monde. Obéissant à la volonté du Père. Il a accepté d'être le Serviteur souffrant d'Isaïe 52—53, l'Agneau de Dieu qui porte le péché du

monde (Is. 53, 7, 12; Jean 1, 29 et 19, 26 cf. Ex 12, 1), le Roi humilié et le Transpercé de Zacharie (Zach. 9, 9 et 12, 10, cf. Jean 19, 26). Il s'anéantit lui-même, prenant la condition d'esclave, obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur la croix (Phil. 2, 6—8). Et alors se manifesta sur sa croix et dans sa mort cette réalité nouvelle que le Psalmiste pressentit et qu'il proclama en ces termes: «car tu ne peux pas abandonner mon âme au shéol, ni laisser ton saint voir la corruption« (Ps 15/16, 10—11, chez les LXX, cf. Actes 2,25—28 et 13, 35). Comme le saint, qui souffrait sur la croix en s'offrant en sacrifice pour le péché était le Saint de Dieu, le Saint par excellence (Marc 1, 24; Luc 4, 34 cf. 1, 35) et aussi celui qui est de condition divine et n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu (Phil. 2, 6), sa fidélité jusque dans la mort entraîna la délivrance de la corruption non seulement pour lui-même, mais pour tous les hommes de toutes les générations, pour la création toute entière. Dieu par une action créatrice nouvelle l'a ressuscité des morts et, avec lui et en lui, toute l'humanité. Tout a été accompli (Jean 19,30).

Tout a été accompli pour que le jugement puisse avoir lieu et par lui, le témoignage de la vérité. C'est l'acceptation, par obéissance au Père, de la Passion et de la mort sur la croix; c'est également, non seulement leur acceptation, mais le fait de les avoir effectivement subies et cela sans commettre de péché. Tout a été accompli dans le fait même pour le Christ d'entrer dans la mort s'est trouvé le gage de la vie nouvelle pour le Christ lui-même, pour l'humanité, pour l'univers entier. Une force créatrice nouvelle a été envoyée par le Père dans l'Esprit Saint: elle a ressuscité le Christ, elle se manifestera, quand l'heure viendra, dans la résurrection de tous les hommes; elle se manifeste de la Résurrection du Christ et, de la Pentecôte jusqu'a la Parousie, la seconde venue de Christ, elle agit comme une puissance de vie nouvelle, laquelle est reçue dans l'Eglise par les sacraments et par une infinité d'autres voies mystérieuses.

Tout est accompli, la Vérité est attestée. Le mensonge est détruit La Vérité est apparue ne faisant qu'un avec le salut. Mais si tout a été accompli par le Christ, tout encore reste à accomplir par les hommes. Tout est fait, et tout reste à faire. Tout reste à faire parce que nous demeurons libreş et que dans notre liberté nous devons nous déterminer en fonction de la vérité. Que devons-nous faire pour cela? Admettre le langage de la vérité, vouloir le comprendre et l'accepter, le suivre. Et quel est ce langage, que nous dit-il? C'est le langage de la croix, qui est, comme l'atteste saint Paul, folie pour ceux qui vont à la perdition et puissance de Dieu pour ceux qui vont au salut (I Cor. 1, 18). Et qu'affirme-t-il ce langage? Il répète les paroles mêmes du Christ: «si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit; qui aime sa vie, la perd et qui hait sa vie en ce monde, la conserve en la vie éternelle. Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, là aussi sera mon serviteur» (Jean 12, 24—26). Là aussi sera mon serviteur: là, où la mort n'a aucun pouvoir et également avec celui qui est la Vérité elle-même.

Des exemples sans nombre montrent qu'il en est et qu'il en sera ainsi. Un seul suffit, pour mémoire. C'est celui de brigand crucifié avec Jésus et qui, par la conversion à la vérité, a su voir la gloire de son Royaume (Luc 23, 39—43). Voici ce qu'en dit l'une des antiennes de l'office des Saintes Souffrances: «Le larron sur la croix ne dit que peu de mots, mais sa foi était grande, et il fut sauvé en un instant. Il fut le premier à ouvrir les portes du Paradis et y entrer» (14e antienne, 2e tropaire).

Et voici maintenant la prière que contient l'exapostilaire du même office, exapostilaire qui, dans le texte slavon a qualifié ce brigand de «raisonnable», c'est-à-dire de celui qui a compris, autrement dit, le sage, de celui qui a reçu la Vérité et s'est ouvert à elle: »C'est le larron qu'aujourd'hui même, Sauveur, tu as jugé digne d'être reçu au Paradis; et moi aussi, par le bois de la croix, illumine moi et sauve moi«.

Cela signifie: par ce qui s'est passé sur le bois de la Croix, consacre moi, sanctifie moi dans la vérité, comme tu t'es consacré toi-même pour moi dans la vérité, Seigneur (Jean 17, 17—19), et sauve moi. Sauve moi pour la vie de ce siècle et celle du siècle à venir!

# Jugend zwischen Authentizität und Utopie

## Zur Ambivalenz in Urteil und Verhalten griechischer Jugendlicher

*Von Georgios Mantzaridis, Thessaloniki*

Ich entschloß mich, meine Tätigkeit als Professor aufzugeben, da ich die Mentalität der Jugendlichen nicht mehr ertragen konnte, welche »nichts anderes sich erträumen als bloß wahnsinnige Dummheiten und Kämpfe auf dem Marktplatz und aus meinem Mund Waffen für ihre Leidenschaft kaufen«[1]. Mit diesen Worten gab ein großer Lehrer im Jahre 383 seine Lehrtätigkeit auf. Dieser Lehrer war der heilige Augustin. Es scheint also, daß das sonderbare Verhalten der Jugendlichen imstande ist, sogar die Geduld eines Heiligen zu erschöpfen.

Das sonderbare Verhalten der Jugend ist nicht nur ein Phänomen der Gegenwart. Jede neue Generation zeigt dieses Verhalten, das ihre kritische Einstellung zum Ausdruck abbringt sowie auch ihre psychischen Reaktionen der gesellschaftlichen Situation gegenüber, der sie sich zu stellen hat und deren ethischer Werte sie sich anzunehmen hat. Besonders aber in unserer Zeit machen die Wandlungen sozialer Strukturen und die rasche Entwicklung der Wissenschaft und der Technik das Phänomen eindringlicher und komplizierter.

Die Typisierung, die Neigung zum Kompromiß und die Inkonsequenz des gesellschaftlichen Lebens ärgern die Jugendlichen und lösen verschiedenartige Widerstände aus. Die Jugendlichen sind nicht zufrieden mit den herkömmlichen Formen, und kritisieren den Opportunismus des gesellschaftlichen Verhaltens. Die bestehende Moral wird von ihnen nicht ohne weiteres akzeptiert; sie möchten eher ihre eigene Moral herausarbeiten, eine Moral, die sich auf ihre Lebenserfahrung stützt und diese zum Ausdruck bringt. Deshalb ist auch die beste Erziehung für sie nicht diejenige, die von der Autorität her strukturiert ist, sondern diejenige, die zur Selbsterziehung führt. Die Jugendlichen möchten erleben und in der Erfahrung die Werte erproben, die sie annehmen werden. Sie verneinen die Autoritäten und wollen sich den Regeln und Zurechtweisungen, die die Erwachsenen ihnen vorhalten, nicht unterordnen. Diese Verneinung nimmt bald noch eine schärfere Gestalt an, wenn das, was die Erwachsenen vorschlagen, nicht nur nicht deren Leben bestimmt, sondern sogar noch als Vorwand benutzt wird, um egozentrische Interessen und Absichten zu verdecken. Die Heuchelei, die die Jugendlichen oft hinter den ethischen Regeln und den gesellschaftlichen Vorschriften der älteren Generationen bemerken, löst in ihren Seelen Widerstand und Abneigung aus.

Die Jugendlichen zeichnen sich aus durch ihre Spontaneität und Aufrichtigkeit. Sie verwerfen die Heuchelei und klagen den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis an. Der Opportunismus im ethischen und sozialen Verhalten der Erwachsenen ist unvereinbar mit

---

[1] Confessiones IX,2, PL 32,763.

dem jugendlichen Idealismus. Die Erwachsenen lassen sich gewöhnlich von einer »Verantwortungsethik« leiten, die das Beiseiteschieben der Gesinnung im Namen des Profits und der Zweckmäßigkeit rechtfertigt. Die Jugendlichen dagegen bevorzugen eine »Gesinnungsethik«, die ihre Überzeugungen ausdrückt, und sie kümmern sich nicht um die Folgen und Ergebnisse.

Die Eigenart des Verhaltens der jüngeren Generation wurde zu unserer Zeit noch verstärkt durch die raschen sozialen Wandlungen und insbesondere durch die Wandlung der Familienstruktur. »Die moderne Gesellschaft ist im Zuge einer Reihe von sozialen, ökonomischen, politischen, religiösen, wissenschaftlichen und technologischen Revolutionen entstanden. Die Revolution ist, so könnte man sagen, *das* Charakteristikum der modernen westlichen Zivilisation; und die Revolutionen, aus denen sie entstanden ist, haben in ihren Gesellschaftsstrukturen und in der psychischen Konstitution ihrer Angehörigen tiefe Spuren hinterlassen«[2]. Im Gegensatz zur traditionellen patriarchalen Familie, die keinen großen Spielraum ließ für die gesellschaftliche Selbstbestimmung der Jugendlichen, bevorzugt die heutige Kernfamilie diese Selbstbestimmung, ja sie verlangt sie sogar bis zu einem bestimmten Grad. Dies vergrößert die Distanz zwischen den Generationen, verstärkt die Tendenz der Jugend zur Selbstbestimmung und intensiviert die Spannung während der Übergangsperiode der Anpassung an das gesellschaftliche Leben.

Sicherlich nimmt das Verhalten der Jugendlichen unserer Zeit oft die Form eines reinen Protestes gegen die überlieferte gesellschaftliche und ethische Ordnung an. Es erscheint als eine negativ kritische oder auch als eine umstürzende Bewegung gegen die Gesellschaft der Erwachsenen ohne eigene positive Orientierung. Aber dieses Verhalten muß nicht ausschließlich negativ bewertet werden. Das gefährliche Element ist die Verneinung und die Umstürzung. Es ist wie ein Delirium, das vom Fieber erzeugt wurde. Die Reaktion des Fiebers zeigt aber die Dynamik des Organismus und führt zur Wiederherstellung der Gesundheit. Nur das Delirium ist gefährlich und destruktiv.

Das radikale und asoziale Verhalten der Jugend als Ausdruck einer tiefgehenden Problematik in bezug auf das Übernehmen von Gegebenheiten, die sich nicht selber hervorgebracht haben, ist ein Zeichen der Gesundheit; sie zeigt das Vorhandensein von Freiheit und Verantwortung. Nur Sklaven und Verantwortungslose nehmen ohne weiteres an, was ihnen dargeboten wird. Die negative oder auch umstürzende Einstellung, welche die Jugend der ethischen und gesellschaftlichen Ordnung gegenüber annimmt, zu deren Annahme sie aufgerufen wird, ist ein Hinweis auf die Suche nach einem authentischen ethischen und gesellschaftlichen Verhalten. Die sklavische Nachahmung oder Annahme der ethischen und sozialen Gegebenheiten der Älteren garantiert noch nicht die Authentizität der Lebensformen.

Bevor die jungen Leute etwas annehmen, sollen sie es beurteilen. Und um zu beurteilen, können sie sich nicht mit dem, was zu beurteilen ist, identifizieren. Nur wenn sie alles, was sie aufnehmen, problematisieren und sich seines Wertes bewußt werden oder dessen Lücken ausfüllen, können sie die Authentizität in ihrem Leben aufrecht erhalten. Bedenklich im Verhalten der Jugendlichen ist nicht so sehr die Tatsache, daß sie beurteilen, sei es auch mit Schärfe, sondern daß sie viele Elemente, die sie von den Älteren über-

---

[2] *A. Zijderveld,* Die abstrakte Gesellschaft, Stuttgart 1972, S. 68.

nehmen, einfach verwerfen, ohne etwas Neues an deren Platz zu stellen und ohne mit den Folgen zu rechnen. Dies hat nicht nur die Erweiterung der Kluft zwischen den Generationen zur Folge, sondern auch die Verbreitung einer sozialen Anomie und Verwirrung.

Ein zusätzlicher Faktor, der diese Änderung des Verhaltens junger Leute auf die Spitze treibt, ist die rasche Entwicklung der Wissenschaft und der Technik. Die Wissenschaft und die Technik haben zu unserer Zeit die Rast und die Bequemlichkeit ermöglicht. Diese aber haben ihrerseits dem Menschen, und besonders dem Jugendlichen, der mit ihnen geboren und erzogen wurde, die Geduld und den Gehorsam entzogen. Entfernungen wurden überbrückt und enorme Hindernisse überwunden. Ungreifbare Strecken werden ohne Mühe in kürzester Zeit zurückgelegt. Unüberwindliche Schwierigkeiten werden schnell und bequem beseitigt. Der Mensch hat den Raum verobjektiviert und eine neue Beziehung dazu geschaffen. Er zerstückelt ihn und benützt ihn ausbeuterisch als Bereich, in dem er mit all seinen Kräften dominieren will, obwohl er die Gewißheit hat, daß er am Ende besiegt wird. Er bewegt sich überall hin und kommt nirgends zur Ruhe. Er verläßt leicht seinen Platz, da er sich überall fremd und heimatlos fühlt. Andauernd sucht er einen neuen Anfang, aber dieser unterscheidet sich nicht wesentlich von dem vorangegangenen.

Aber der Raum ist untrennbar mit der Zeit verbunden. Und alles, was der Mensch in Beziehung zum Raum erlebt, empfindet er auch in Beziehung zur Zeit als möglich. Sowie er ohne Ermüdung und geduldiges Ertragen von Mühen gewaltige Entfernungen zurücklegen und bis ans Ende der Welt reisen kann, so möchte er auch ohne Ermüdung und geduldiges Ertragen von Mühen gewaltige zeitliche Abstände überqueren und die Endpunkte der Geschichte erreichen. Die Art und Weise, den Raum zu erleben, wird auf die Art und Weise, die Zeit zu erleben, übertragen. Und die Bequemlichkeiten, die in *einem* Bereich realisiert wurden, werden jetzt auch im anderen gesucht. Der heutige Jugendliche erlebt die Zeit als zerstückelt und ausbeuterisch. Er will sich nicht ihren Prüfungen stellen; er will nicht an ihre unangenehmen Folgen wie Krankheit, Alter und Tod denken. Er hat nicht die Geduld, etwas zu erwarten, sondern die Mentalität der Bequemlichkeit.

Sobald er sieht, daß jeder beliebig weit entfernte Punkt im Raum bequem und schnell räumlich präsent wird, glaubt er auch, daß jeder beliebig weit entfernte Zeitpunkt bequem und schnell zum »heute« werden könne. Er leugnet das Entfernte nicht. Im Gegenteil, es gefällt ihm, und er möchte es als präsent erleben. Ebenfalls leugnet er das Zukünftige nicht. Auch *das* gefällt ihm, und er möchte es als gegenwärtig erleben. Er lebt mit der Utopie der Technik, die eine Utopie der Allmacht ist. Er hält alles für möglich und erlaubt. So sondert er sich ab von den Grundproblemen des Lebens; er wird unfähig, seine Enttäuschungen zu bewältigen und sich selbst zu finden.

Der heutige Jugendliche scheint keinen letzten Sinn oder kein letztes Ziel in seinem Leben zu sehen. Und das Fehlen eines letzten Sinnes oder Zieles annulliert alle übrigen Ziele, während es gleichzeitig diese Ziele wie auch die Mittel, die er dafür einsetzt, in eine Art letzte Ziele umwandelt. Er will sich nicht den Prüfungen der Zeit unterwerfen, um sein Ziel zu erreichen, sondern er möchte sein Ziel hier und heute erreichen. Bei tieferem Nachforschen leugnet er auch nicht das ewige Glück, das die Religion verspricht, aber auch das möchte er hier und heute haben. Von einem bestimmten Gesichtspunkt aus könnten wir also sagen, daß der Jugendliche unserer Zeit eschatologisch eingestellt ist.

Er will aber das Eschaton in der Gegenwart. Er will es nicht erwarten; er will es nicht erhoffen. Er will sich nicht darum bemühen.

Die Utopie der gegenwärtigen Technik führt die Jugend zur Verachtung des Wertes der Zeit. Sie relativiert die Tatsache, daß vieles mühsam erworben werden muß. Sie stellt die Erfahrung und die Authentizität der Erwachsenen in Frage. Mit Recht fragen sich die Jugendlichen unserer Zeit: Weshalb soll man die Älteren achten? Warum soll man ihnen gehorchen? Weshalb soll man ihnen nachfolgen? Weiß man als Jugendlicher nicht selber genug, ja, manches sogar besser als die Älteren? Ist man nicht selber imstande, sich mit den praktischen Problemen des Alltagslebens in der heutigen Gesellschaft auseinanderzusetzen? Was leistet denn die Erfahrung der Erwachsenen? Ist sie nicht oft ein Hindernis bei der völligen Anpassung an die heutige Gesellschaft?

Die heutige Utopie erscheint nicht so sehr unter der Gestalt einer Verleugnung des Raumes als vielmehr unter der Gestalt der Verleugnung der Zeit. Deshalb wäre es vielleicht richtiger, sie nicht Utopie, sondern Achronie oder Uchronie zu nennen — um den grammatischen Fehler des Thomas Morus zu wiederholen, der den fehlerhaften Begriff »Utopie« statt des richtigen »Atopie« geprägt hat. Aber die enge Beziehung zwischen Raum und Zeit umfaßt auch eine analoge Beziehung zwischen Utopie und Uchronie. Wenn es das eine gibt, gibt es auch das andere. Je nach der Wichtigkeit, die dem Raum oder der Zeit zugemessen wird, herrscht die eine oder die andere vor. Der wesentliche Faktor ist in beiden Fällen die Bereitschaft zur Überschreitung der negativen Gegebenheiten der unmittelbaren Erfahrung und die Suche nach Authentizität jenseits von ihr. Der eigentliche Name der Utopie von Thomas Morus, wie es in einem Epigramm steht, ist »Eutopie« (gut-Ort), d. h. »der Ort, wo man richtig am Platz ist; der Ort, wo man sich behaglich fühlt«[3]. Aber während die örtlich geprägte Utopie örtlich beschränkt und statisch ist, ist die zeitlich geprägte Utopie örtlich unbeschränkt und dynamisch. Die Utopien, die die Geschichte bestimmend beeinflußt haben, sind die jüngeren, zeitlich geprägten mit internationalem Charakter gewesen. Die älteren und besonders die vorchristlichen Utopien waren örtlich geprägt, deswegen statisch und ohne großen Einfluß auf die Gesellschaft.

Gewöhnlich sehen wir die Authentizität und die Utopie als einander entgegengesetzt. Wir glauben, daß das Authentische nicht utopisch und daß das Utopische nicht authentisch sein kann. Diesen Unterschied findet man aber in der Erfahrung der menschlichen Existenz nicht wieder. Und *das* verstehen besonders die Jugendlichen, die ja nicht von der gesellschaftlichen Gleichgültigkeit beherrscht werden und die an der Entfremdung ihrer Existenz nicht intensiv leiden. Deshalb verachten sie bei der Suche nach dem Authentischen das Utopische nicht. Im Gegenteil, sie flüchten oft ins Utopische, weil sie das Authentische wollen. Das Authentische und das Utopische werden von vielen weder als gegensätzlich gesehen noch dichotomisch betrachtet. Das Utopische ist nicht notwendigerweise ohne Beziehung zum Authentischen. Und das Authentische kann nicht völlig vom Utopischen getrennt bleiben.

---

[3] Siehe *L. Silberman*, »Geistesgeschichtliche Aspekte des Verhältnisses von Utopie und Hoffnung«, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 23, Freiburg 1982, S. 57. *K. Kerényi*, Ursinn und Sinnwandel des Utopischen, Zürich 1964, S. 12.

Die Dialektik zwischen Authentizität und Utopie wird so in eine Frage der Wahl im Rahmen eines breiteren und ungeteilten Spektrums umgeändert. In vielen Fällen wird das Utopische als das Authentischere und das Authentische als das realisierbare Utopische gewählt. Schließlich können das Authentische und das Utopische nicht unabhängig von der entsprechenden sozialen und kulturellen Umgebung beurteilt werden. Dasjenige, was an einem Ort und in einer Gesellschaft authentisch ist, ist nicht notwendigerweise authentisch an jedem Ort und in jeder Gesellschaft. Das gilt auch für das Utopische. Wie bemerkt worden ist, »Bereiche, die zutiefst Themen der Ethik sind, wie Frömmigkeit, Erotik, Elternliebe und Brüderlichkeit, sind vom Intellekt des Menschen her nicht stabilisierbar«[4]. Besonders bei solchen Bereichen ist das Authentische vom Utopischen nicht zu unterscheiden.

Der Mensch, und vor allem der Jugendliche, sucht heute sein Heil und sein Glück in einer Flucht in die Zeit; so ist seine Utopie hauptsächlich zeitlich ausgeprägt. Das Ideale wird nicht an irgendeiner imaginären Stelle gesucht oder auf einer Halbinsel, die zu einer abgelegenen Insel umgeformt wird, sondern in irgendeiner imaginären Zeit. Diese imaginäre Zeit ist eine Zeit in der weiteren Zukunft oder eine zukünftige Zeit, die in der Gegenwart gesucht wird. In diese Zeit investiert der Jugendliche seine Sehnsüchte und seine Hoffnungen. Und wenn die negativen Umstände der Gegenwart ihn quälen, ist es ganz natürlich, daß er diese Zukunft in der Gegenwart leben möchte, um seinen Träumen Substanz und seinen Wünschen Befriedigung zu geben.

Die Religion befriedigt diese Bedürfnisse mit dem Glauben und der Hoffnung: »Glaube ist die feste Zuversicht auf das, was wir erhoffen, die Überzeugung von dem, was wir nicht sehen«[5]. Und wenn jemand etwas erhofft, ohne es zu sehen, erwartet er es mit Geduld[6]. Aber auch das utopische Suchen kommt wesentlich aus der Religion hervor. Sicherlich bekommt die Utopie innerweltlichen Charakter, da sie gewöhnlich mit menschlichen Mitteln erstrebt wird und sich nicht auf den Glauben an Gott stützt. Das Suchen selbst findet aber, wenn es sich zur Religion hin wendet, eine natürliche Befriedigung. Und diese Hinwendung zur Religion ist ganz natürlich, wenn die Enttäuschung über die weltlichen Utopien vorangegangen ist. Der religiöse Glaube und die religiöse Erfahrung übersteigen die Verzweiflung über das alltägliche Leben und geben die Kraft, die negative Gegenwart im Raum und in der Zeit zu überwinden. Die Utopie dagegen, die mit menschlichen Mitteln erstrebt oder als Ergebnis geschichtlicher Prozesse erwartet wird, »produziert jene Utopie des Fortschrittes oder der Revolution, deren katastrophaler Zusammenbruch die metaphysische Enttäuschung hervorruft«[7].

Ich möchte nicht über die verschiedenen Typen der Interessen der Jugendlichen, die dem griechischen und den breiteren europäischen und globalen Bereich gemeinsam sind, reden. Ich will nur einfach darauf hinweisen, daß es in Griechenland eine bedeutsame po-

---

[4] *H.-J. Helle,* »Soziologie als Ethik?« *Soziologisches Jahrbuch* 2 (1986), S. 27.

[5] Hebr. 11, 1.

[6] Röm. 8, 25.

[7] *P. Tillich,* Der Widerstreit von Raum und Zeit, »Schriften zur Geschichtsphilosophie, Gesammelte Werke« VI, Stuttgart 1963, S. 210.

litische Utopie gibt, während die Utopie der phantastischen Welten, die mit Alkohol und Drogen herbeigeführt wird, erst an zweiter Stelle kommt. Dasjenige, was in Griechenland eine bedeutende Entwicklung darstellt und in jedem Falle ein Charakteristikum innerhalb der europäischen, aber vielleicht auch der ganzen westlichen Welt ist, ist die religiöse Utopie. Und wenn wir hier von einer religiösen Utopie sprechen, meinen wir sicherlich nicht die Kirchlichkeit oder die Religiosität im allgemeinen. Bei diesen Parametern gibt es zwar auch in Griechenland eine starke Verweltlichung. Geläufige empirische Untersuchungen weisen aber einen ziemlich hohen Prozentsatz religiöser Jugendlicher nach[8]. Das besonders Bedeutende ist aber nicht irgendeine Restauration der Religiosität oder der Kirchlichkeit, sondern das Wiederaufleben einer rein christlichen Utopie, der des Mönchtums, mit seinem authentisch orthodoxen, eschatologischen Charakter.

Das Mönchtum versucht das eschatologische Reich Gottes in der Welt so gut wie möglich zu realisieren. Gewiß ist diese Welt nicht der Ort für das Reich Gottes. Wie Johannes Chrysostomos bemerkt, indem er die Politeia, welche die Evangelisten in ihren Texten aufzeichnen, beschreibt, haben die Evangelisten im Kontrast zu den utopischen Politeien der antiken griechischen Philosophen, insbesondere Platons und Zenons, »dieser Politeia den Himmel als Ort angewiesen«[9]. Die christliche Politeia ist eine Utopie im etymologischen Sinn des Wortes, weil ihr Ort der Himmel ist. Der Himmel ist aber hier nicht räumlich zu verstehen. Das Himmelreich ist kein räumlich differenziertes Reich, sondern das Reich Gottes. Es ist das Reich der zukünftigen Welt, die schon in dieser Welt durch die Kirche wirkt, aber mit dem Ende der Geschichte in ihrer Fülle geoffenbart wird. Also ist die christliche Utopie hauptsächlich zeitlich geprägt. Sie ist die zukünftige Politeia, die in ihrer Fülle für die Welt immer unerreichbar bleibt.

Die Hinwendung zu dieser utopischen Politeia schuf und bewahrt das Mönchtum. Die monastische Politeia, die auch als Engelspoliteia bezeichnet wird[10], zeichnet das Reich Gottes vor, das in der zukünftigen Welt erscheinen wird. Sie ist eine zukunftsorientierte Gemeinschaft, die die Zukunft in der Gegenwart im voraus erlebt. Die Mönche leben schon in der Gegenwart als Glieder der zukünftigen Welt. Deshalb schließt das Mönchtum die Ehe aus, wie auch alles andere, was die Menschen mit dieser Welt verbindet. Gewiß bemerkt man auch hier einen Verlust von Zukunftsorientierung und eine Säkularisierung. Gewiß kann man das Verlassen der dynamischen Dimension und die Beschränkung auf eine bloße Entfernung von der Welt bemerken. Bei jedem solchen Fall handelt es sich aber um eine Verderbnis des authentischen Mönchtums.

Die Mönchsgemeinschaft tritt als eine Art »Anti-Gesellschaft« auf, die, ohne im Gegensatz zur weltlichen Gesellschaft stehen zu wollen, die Voraussetzungen für ein konsequenteres Erleben des Reiches Gottes auf der Erde schafft. Dies bildet ein fundamentales Element der Authentizität, das die Jugend anzieht. Gleichzeitig bildet es aber auch das utopische Element der Mönchsgemeinschaft. Außerdem ist es nicht zufällig, daß Thomas

---

[8] Siehe z. B. *P. Kyriakidis,* Unsere Studenten: Ihre soziale und religiöse Situation, Thessaloniki 1978 (griech.). *Ch. Karageorgiou,* »Wieviel glauben die Jugendlichen heute« (Ergebnisse einer Untersuchung, in *Ekklisiastiki Alitheia* 16.3.1986).

[9] Homilie in Matthäus 1,5, PG 57,20.

[10] Siehe z. *B. Basilius der Große,* Asketische Rede 1,2, PG 31,873B.

Morus, wie es scheint, die Mönchsgemeinschaft auf dem Athos zum Vorbild seiner »Utopia« genommen hat[11].

Heute gewinnt der Heilige Berg Athos, der das geistige Zentrum Griechenlands bildet, besonders das Interesse der Jugend. Dort gibt es Mönche aus den traditionell orthodoxen Gebieten, wie auch aus solchen der übrigen Welt: Deutschland, Frankreich, England, U. S. A., Peru, Schweiz, Arabien, Australien u. s. w. Dieses Phänomen ist ganz neu, weil die unaufhörliche Abnahme der Zahl der Mönche, ihre zunehmende Überalterung und der fast absolute Mangel an jungen Mönchen in der Mönchsgemeinschaft auf dem Athos in der Periode nach dem zweiten Weltkrieg den Eindruck erweckt haben, daß seine Auflösung bevorstünde. Aber schon seit Anfang der 70er Jahre ist die Entwicklung des Heiligen Berges anders verlaufen.

Nach 1971, als die statistischen Daten zeigten, daß sich Athos am tiefsten Punkt seiner neueren Geschichte befand, begann ein ständiges Wachstum, das sich weiter konstant fortsetzte. Es kamen nämlich im Zeitraum von 1972 bis 1984 insgesamt 725 neue Mönche auf den Heiligen Berg. Der Jahresdurchschnitt an Neuzugängen beträgt in diesem Zeitraum etwa 60 Mönche bzw. 5%. Dieser Durchschnitt ist besonders hoch, wenn man berücksichtigt, daß die Geburtenrate in Griechenland — die hier dem Eingang zum Mönchtum entspricht — etwa 1,6% beträgt.

Das zahlenmäßige Anwachsen des Athosmönchtums bringt gleichzeitig auch eine Senkung des Durchschnittsalters der Mönche mit sich, da fast alle in der letzten Zeit hinzugekommenen Mönche jung sind. Das ist sehr leicht durch einen Vergleich der Alterspyramiden festzustellen.

Eine eindrucksvolle Verbesserung weist schließlich auch das Bildungsniveau des Athosmönchtums auf. Als Beleg hierfür führen wir an, daß Anfang der sechziger Jahre nur einige der Mönche ein abgeschlossenes Hochschulstudium nachweisen konnten, während jetzt die meisten neu hinzukommenden ein abgeschlossenes Hochschulstudium nachweisen, und zwar nicht nur in Theologie, sondern auch in verschiedenen anderen wissenschaftlichen Gebieten.

Ähnliche Phänomene sind auch bei den Frauenklöstern in Griechenland festzustellen.

Die Hauptgründe für dieses Phänomen sind nach unserer Meinung:

1. Die fortschreitende Säkularisierung des Lebens der Gläubigen in der Welt. Ein entsprechender Grund führte ja auch zum ersten Auftreten des Mönchtums.
2. Die Enttäuschung über die Wohlstandsmentalität und die Konventionalität der modernen Gesellschaft und das Streben nach einem tieferen Sinn und Ziel des Lebens.
3. Die Präsenz großer spiritueller Persönlichkeiten auf dem Heiligen Berg, die eine besondere geistliche und moralische Ausstrahlung besitzen und die tiefen spirituellen Nöte der heutigen Jugend lindern und verstehen können.
4. Die Wiederherstellung einer Verbindung zwischen den Gläubigen in der Welt und den Mönchen des Heiligen Berges, die gleichzeitig jedoch auch Resultat der neuen Entwicklung des athonitischen Mönchtums ist[12].

---

[11] Siehe *C. Fink,* »Die Utopie des Thomas Morus und die Klosterrepublik auf dem Berge Athos«, *Historisches Jahrbuch* 50 (1930), S. 236 ff.

[12] Siehe G. Mantzaridis, *Soziologie des Christentums*, Berlin 1981, S. 182 ff.

Die Zuneigung von Jugendlichen zu dieser authentischen christlichen Utopie, die ihre Präsenz und Bedeutung immer größer und wichtiger machen, bildet ein bedeutungsvolles Merkmal im Rahmen des Verhaltens griechischer Jugendlicher in unserer Gesellschaft.

# Das Ökumenische Patriarchat im ökumenischen Dialog

*Von Bartholomaios Archontonis, Konstantinopel*

1. Das Ökumenische Patriarchat kann als die Kirche, die in der Orthodoxie den Ehrenvorrang besitzt, als lebendiger Organismus und als geistiges und geistliches Zentrum mit sehr umfassendem, weltweitem Wirkungsbereich nicht ohne Beziehung zum Dialog allgemein sein, um so mehr als »der Dialog zum Wesen der gottmenschlichen Kirche gehört« und »als ihr fundamentalster und lebenswichtiger geistiger Ausdruck betrachtet wird«.[1]

Wenn nach den orthodoxen Wertmaßstäben »keine Handlung ohne allgemeinere geistige Bedeutung ist und zugleich ihrem analogen dogmatischen Sinn entspricht«,[2] dann könnte man sagen, daß die Tatsache, daß das Ökumenische Patriarchat sich im Dialog befindet, der Liebe entspricht und auf sie zurückgeht, zumal die Liebe der grundlegendste Glaubenssatz und die erhabenste Theologie ist.

Wir meinen hier nicht nur den heutigen ökumenischen Dialog, sondern viel umfassender auch den Dialog des Patriarchats mit seinen Kindern, die überall sind, mit den anderen orthodoxen Kirchen, mit den verschiedenen geistigen Systemen und Institutionen, mit den verschiedenen kulturellen Bewegungen, mit der Welt. Deshalb hat sich das Ökumenische Patriarchat, auch wenn es eine Lokalkirche ist, nicht auf den Altar oder das Gotteshaus oder meinetwegen auf den Innenhof der Kirche, wo gewöhnlich die Schule ist, beschränkt, sondern hatte von jeher eine höhere Gesinnung, mit der es die weitesten Horizonte umspannt und die ganze Welt umfaßt.

2. Das Ökumenische Patriarchat führt den Dialog liebevoll, direkt oder durch seine Bischöfe mit den Christen, die zu seiner Jurisdiktion gehören und in den verschiedenen Ländern und Kontinenten der Welt wohnen. Es hört ihre Probleme an, ihre vielfältigen Probleme, nicht nur die rein kirchlichen und gottesdienstlichen, und bemüht sich, Lösungen und Leitlinien anzugeben. So will es sie stärken und auferbauen. Dies wird von den Gläubigen mit Hingabe, Dankbarkeit und Respekt gegenüber ihrer Mutter, der Kirche, erwidert; diese Gefühle bringen die Christen auf verschiedene, oft rührende Weise zum Ausdruck.

3. Die brüderliche Liebe ist das Fundament und der Beweggrund des Ökumenischen Patriarchats auch in seinen innerorthodoxen Beziehungen. Dies hatte der unvergeßliche Patriarch Athenagoras kurz und treffend im Friedensbrief an die Vorsteher der Orthodoxen Kirchen kurz nach seiner Einsetzung auf den Ökumenischen Thron ausgedrückt:

---

[1] *E. D. Theodorou, Ἐκκλησία καὶ Διάλογος,* in: *Ἐκκλησία* 61 (1984) 713.

[2] *Stylianos (Harkianakis,* Erzbischof von Australien), *Ὁ Πατριάρχης Ἀθηναγόρας καὶ αἱ διορθοδόξοι σχέσεις,* in: *Ἀθηναγόρας Α'* (besorgt von *I. E. Anastasiou*), Ioannina 1976, S. 216.

»... und indem wir die Bande der Liebe zwischen den autokephalen orthodoxen Schwesterkirchen noch mehr stärken und festigen, wobei wir diese Liebe als Basis und Fundament des Umgangs und Kontakts miteinander zugrundegelegt haben, wollen wir die von uns allen gewünschte Zusammenarbeit dadurch mit Leichtigkeit häufiger und intensiver werden lassen.«[3] Die panorthodoxen Konferenzen während seiner Amtszeit als Patriarch sind das beste Zeugnis für die Verwirklichung dieser seiner Ankündigung und seines Versprechens.

4. Aber die unter Athenagoras eröffnete neue Epoche der innerorthodoxen Beziehungen blieb nicht ohne Auswirkungen auf die ganze Christenheit. Es mag genügen, als konkreten Beweis dafür die Entscheidungen der panorthodoxen Konferenzen über die Teilnahme der Orthodoxie am Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und über ihre bilateralen Dialoge mit anderen christlichen Kirchen und Konfessionen anzuführen, Entscheidungen, die zeigen, daß das Ökumenische Patriarchat mit seinen Initiativen und Tätigkeiten in Richtung auf »die Vereinigung aller« nichts tut, was dem panorthodoxen Bewußtsein zuwiderläuft.

5. Was den multilateralen ökumenischen Dialog anbetrifft, sei es hier erlaubt, zu wiederholen, was allgemein anerkannt wird, nämlich daß das berühmte Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats von 1920 an die Kirchen Christi allerorts die Grundlage der heutigen ökumenischen Bewegung und ihres Hauptinstruments, des ÖRK, bildet. Dazu soll noch erwähnt werden, daß die Rolle, die das Ökumenische Patriarchat beim Eintritt der Gesamtheit der orthodoxen autokephalen und autonomen Kirchen in den ÖRK als Vollmitglieder gespielt hat, nicht unbedeutend war. Dieselbe »Große Kirche« setzte sich vor allen anderen dafür ein, auch die Sprache des Evangeliums zu einer der Arbeitssprachen des ÖRK zu machen, und finanzierte deren Einführung und Benutzung zum ersten Mal bei der 6. Vollversammlung des Rates in Vancouver in Kanada. Ein Beweis für das Interesse des Phanars am Werk des ÖRK allgemein ist die Tatsache, daß es seit 30 Jahren einen ständigen Vertreter am Sitz des Rates in Genf unterhält.[4]

6. Betreffs der einzelnen bilateralen theologischen Dialoge, die auch als solche der einen ökumenischen Bewegung dienen, können wir sagen, daß auch bei ihnen die Initiative und Koordination dem Ökumenischen Patriarchat entsprechend seinen Rechten und Pflichten zukommen. Diese Dialoge sind folgende:

a) Orthodox-anglikanischer Dialog: Er zählt zeitlich zu den ersten bilateralen Dialogen der Orthodoxie. Zur Zeit gibt es Probleme wegen der von den Anglikanern angewandten Weihe der Frauen, wegen der von ihnen vorgenommenen Einführung der Eucharistiegemeinschaft mit verschiedenen protestantischen Konfessionen, wegen der häreti-

---

[3] *Ὀρθοδοξία* 24 (1949) 54.

[4] Erster Vertreter war der frühere Bischof von Melitē und jetzige Erzbischof von Amerika Iakovos, sein Nachfolger war der Archimandrit Emilianos Timiadis, jetzt Metropolit von Sēlybria; der heutige Vertreter ist der Protopresbyter Georgios Tsetsis.

schen Überzeugungen und Lehren einiger ihrer Bischöfe und Theologen etc. Im Rahmen dieses Dialogs sind mehrere gemeinsame Texte entstanden.

b) Orthodox-altkatholischer Dialog: Er gehört zu den erfolgreichsten Dialogen, wie die bis heute unterschriebenen gemeinsamen Texte beweisen, die sich auf verschiedene Punkte des christlichen Glaubens beziehen. Er geht seiner Vervollständigung entgegen.

c) Orthodox-römisch-katholischer Dialog: Offenkundig ist die Bedeutung und Wichtigkeit dieses Dialogs, der seit sieben Jahren parallel und in der Atmosphäre des ersten Dialogs zwischen den beiden Schwesterkirchen fortgeführt wird, und der treffend »Dialog der Liebe« genannt wurde.[5] Bis jetzt haben wir einen gemeinsamen Text als Ergebnis dieses Dialogs, die Münchner Erklärung.

d) Orthodox-lutherischer Dialog: Er wird zufriedenstellend fortgesetzt, indem die andere Seite fortwährend Wahrheiten der ungetrennten und somit auch der orthodoxen Kirche anerkennt und einsieht, die sie bis heute ablehnte. Der erste gemeinsame Text dieses Dialogs ist schon vorhanden.

e) Orthodox-altorientalischer Dialog: Nachdem ziemlich viele Jahre seit der Vervollständigung seiner Vorbereitungsphase vergangen sind, begann dieser Dialog offiziell am 10. Dezember 1985 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Genf mit vielversprechenden Perspektiven.

f) Orthodox-reformierter Dialog: Nachdem es einleitende theologische Gespräche des Ökumenischen Patriarchats mit den Reformierten schon gegeben hat, soll er März 1988 beginnen.

Hier muß noch hinzugefügt werden, daß das Ökumenische Patriarchat seit Jahren als Mitglied auch an der Konferenz Europäischer Kirchen teilnimmt.

7. Außer diesen offiziellen theologischen Dialogen, die auf panorthodoxer Ebene durchgeführt werden, trägt das Ökumenische Patriarchat zur Förderung der ökumenischen Beziehungen zwischen Christen auch durch seine in aller Welt eingerichteten Erzbistümer und Metropolien und deren Hirten, Theologen und Gläubigen bei. Dies geschieht aber nicht nur durch die Teilnahme dieser Diözesen an den überall befindlichen lokalen ökumenischen Kommissionen, sondern auch durch die Pflege brüderlicher Beziehungen von seiten der Orthodoxen mit den anderen Christen ihrer Umgebung in geistiger Weite und nach dem Beispiel ihres heiligen Zentrums im Phanar, der sie inspiriert und auch in dieser Richtung führt. Und gerade dieser tägliche, mitten im Leben stattfindende ökumenische Dialog hat zweifellos große Bedeutung und großen Wert für die Änderung der Denkweise, das bessere gegenseitige Kennenlernen der Kirchen, die Beseitigung des Fanatismus und das Vorherrschen der Liebe, die uns allen helfen kann, im Gesicht des anderen den Bruder zu sehen, für den Christus auch am Kreuz gestorben ist.

---

[5] Den Begriff verwandte zuerst der Vorsitzende der 3. Panorthodoxen Konferenz, Metropolit von Ēlioupolis und Theira, jetzt von Chalkēdōn, während der Pilgerreise der Konferenzmitglieder nach Patras, wo das Haupt des Apostels Andreas von Rom gerade zurückerstattet worden war. Der in diesem Zusammenhang zuerst gebrauchte Begriff »Dialog der Liebe« hat sich schnell verbreitet.

Als ein gewisses Entgelt für ihren derartigen Beitrag zum ökumenischen Dialog in unserer Zeit erwarten die Gläubigen von den verschiedenen offiziellen theologischen Dialogen, an denen auch ihre Kirche teilnimmt, praktische Ergebnisse für das tägliche Leben und ihr Zusammenleben in derselben Umgebung mit ihren Brüdern, Christen anderer Konfessionen, wie z. B. die gemeinsame Feier der Auferstehung des Herrn am selben Tag. Speziell was die Beziehung zwischen Katholiken und Orthodoxen betrifft, ist folgendes geschrieben worden: »Ein theologischer Dialog ohne Konsequenzen für das konkrete Leben der katholischen und orthodoxen Christen würde das christliche Volk tief enttäuschen und könnte negative Konsequenzen nicht nur für den Dialog, sondern auch für die Kirchen selbst haben.«[6]

8. Das Ökumenische Patriarchat, das aktiv am ökumenischen Dialog unserer Zeit teilnimmt, hat und befolgt bestimmte Prinzipien. Demzufolge findet der Dialog nicht für den Dialog selbst statt, sondern für den heiligen Zweck, Identität im Glauben und Einheit in der Wahrheit auf dem sicheren Boden der Lehre der ungeteilten Kirche zu erlangen. Der Dialog ist nämlich Mittel und nicht Selbstzweck. Wie heilig der Zweck ist, für den der Dialog stattfindet, so heilig ist auch das Mittel, der Dialog. Deshalb glaubt und wiederholt das Ökumenische Patriarchat fortwährend, daß beim ökumenischen Dialog sich nicht die Theologen als Vertreter der Kirchen akademisch unterhalten, sondern daß sich die Kirchen durch die Theologen als ihre Vertreter aussprechen. Und weil die Kirchen den Dialog führen, ist der Dialog nicht nur eine Angelegenheit der Bischöfe und Theologen, sondern betrifft alle Gläubigen in den Kirchen, deren Reaktionen von der für sie zuständigen Kirche und den direkt Verantwortlichen des Dialogs beachtet und ernstgenommen werden müssen. Der Dialog ist ein gemeinsamer Weg der miteinander sprechenden Kirchen unter der Anleitung des Heiligen Geistes.[7]

Ferner gibt es für das Ökumenische Patriarchat im Dialog mit den anderen Kirchen und Konfessionen weder nur einen Dialog der Liebe noch nur einen Dialog der Wahrheit mit einer klaren Trennungslinie zwischen diesen beiden Arten von Dialogen, sondern nur den Dialog der Liebe in der Wahrheit und den Dialog der Wahrheit in der Liebe. »Wahrhaftig sein in der Liebe« würde der Apostel Paulus sagen.[8] Die Liebe allein würde auf unfruchtbare reine Gefühlsduselei hinauslaufen; sie hätte auch gefährliche Folgen für die Wahrheit: Sie würde zu einem dogmatischen Minimalismus führen.[9] Auf der anderen

---

[6] *Pierre Duprey*, Vers la restauration de l'unité chrétienne — Les églises en dialogue, in: *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Thessaloniki 1977, S. 271.

[7] *Pierre Duprey*, a. a. O., S. 261. Unter Bezugnahme auf die Formulierung des Kommittees »Glaube und Kirchenverfassung« des ÖRK (Salamanca 1973) nach der »der Dialog ein Teil eines Prozesses« ist, sagt Duprey, daß der Dialog Teil eines Vorganges, einer Bewegung ist, die der Heilige Geist verursacht und inspiriert und die von ihr beabsichtigten Zwecke bestimmt (S. 260 und 271).

[8] Eph 4, 15. Die theologischen Dimensionen und Auswirkungen des Dialogs der Liebe formulierte der Metropolit von Chalkēdōn Melitōn ausgezeichnet bei seiner Eröffnungsrede vor der 4. Panorthodoxen Konferenz (Genf 1968), bei der er auch den Vorsitz hatte: *Διορθόδοξος Ἐπιτροπή, Πρακτικὰ-Κείμενα, Ἐκ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου* 1968. S. auch *Pierre Duprey*, a. a. O., S. 259—260 und 269.

[9] Wenn der Dialog der Liebe zuungunsten der dogmatischen Wahrheit der Kirche durchgeführt wird, kann er in Wahrheit kein Dialog der Liebe sein: *Stylianos (Harkianakis*, Erzbischof von Australien), a. a. O., 235.

Seite wäre allein die Wahrheit ohne die Liebe ungenügend, zumal für Christen und christliche Kirchen, wo doch das Christentum die Liebe als das neue Gebot schlechthin und als das Wesen Gottes des Vaters verkündet.[10] Fehlte die Liebe, fehlte auch der lebenspendende Hauch Gottes; dann aber handelte es sich nicht um echte und authentische Theologie.

9. Abschließend könnte man sagen, daß das Ökumenische Patriarchat nicht nur keine Angst vor dem Dialog hat, sondern daß es ihn sucht und pflegt, den Dialog mit jeder Person, Institution und Ideologie, den Dialog mit dem Menschen, wozu auch immer er gehören mag,[11] und in diesem Rahmen auch den ökumenischen Dialog unserer Tage, für dessen Entstehung die Rolle des Ökumenischen Patriarchats, was allgemein anerkannt wird und bekannt ist, führend gewesen ist.

Insofern ist der Dialog aber, wie oben gesagt, Vorgang und Bewegung, d. h. für denjenigen, der sich im Dialog befindet, ist Dynamik und nicht Statik kennzeichnend, jene gesunde und vernünftige Dynamik, die voranzuschreiten weiß, wo, wann und wieweit es nötig ist. Letzteres, nämlich das Maß, kennzeichnete und kennzeichnet noch immer die Schritte des Ökumenischen Patriarchats, dieses alten Zentrums der ökumenischen Orthodoxie, dem es dank seiner maßvollen und weisen Schritte gelungen ist, während der Jahrhunderte trotz vieler Widrigkeiten voranzuschreiten und auch heute das zu sein, was es ist: führende Kirche, die Liebe, Respekt und Vertrauen nicht nur der Orthodoxen, sondern auch aller Christen und aller Menschen guten Willens genießt, und Faktor von Einheit, Frieden und Wohlgefallen für die Nahen und die Fernen ist.

(Aus dem Griechischen ins Deutsche übersetzt von K. Nikolakopoulos und D. Schütz)

---

[10] »Gott ist Liebe« (1 Joh 4, 16). S. auch *I. D. Zizioulas, Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον,* in: *Χαριστήρια,* S. 303–304.

[11] Selbst mit den häretischen Antichristen, wie der heilige Patriarch von Konstantinopel Johannes Chrysostomos in seiner 2. Rede an die Anhomöer über das unbegreifliche Wesen Gottes lehrt, PG 48, 718.

# A Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on »Baptism, Eucharist and Ministry«

*by Georgios Tsetsis, Geneva*

## *Introductory remarks*

It is a general Orthodox understanding that the Lima document on Baptism, Eucharist and Ministry (BEM), is so far the most serious WCC contribution to the ecumenical movement and probably the most inclusive ecumenical theological statement ever produced by the Faith and Order Commission.

As the inter-orthodox Preparatory Commission of the Holy and Great Council of the Orthodox Church (Chambésy, 15—23 February 1986) recognized »the Document on Baptism, Eucharist and Ministry is a significant ecumenical document of major theological convergence, which expresses an experience opening a new stage in the history of the Ecumenical Movement«[1].

The Orthodox Church has every reason to rejoice with BEM, for it is the fruit of ecumenical dialogue in which she actively participated right from the beginning and brought her positive contribution in the realm of ecclesiology[2]. As William Lazareth rightly stated, »the Lima text is likely the most Orthodox-inspired document ever produced by the World Council's Faith and Order Commission«[3], and as such fulfilled the Orthodox claim that faith and order, doctrine and worship are at the very heart of ecclesiastical life and ecumenical activity[4].

It goes without saying that BEM does not pretend to be a new ecumenical confession of faith on three basic sacraments of the Church. Nor should anyone assume it is a credal statement. BEM is not even a »consensus« document, as it is often considered, for, as the text itself points out, »full consensus can only be proclaimed after the Churches reach the

---

[1] Document on »The Orthodox Church and the Ecumenical Movement«, in: Episkepsis, N°354, 1 April 1986, p. 9.

[2] *N. Nissiotis*. The meaning of Reception in Relation to the results of Ecumenical Dialogue on the basis of the Faith and Order Document »Baptism, Eucharist and Ministry«, in *G. Limouris — N. M. Vaporis* (ed), Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order paper N°128, Holy Cross Orthodox Press (1985), p. 62.

[3] *W. Lazareth*. Holy Trinity and Holy Tradition: Orthodox contribution to »Baptism, Eucharist and Ministry«, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 27 (1983), p. 291.

[4] *T. Hopko*. The Lima Statement and the Orthodox, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 27 (1983), p. 281.

point of living and acting together in Unity«[5]. BEM is simply a document, in which divided Christians after centuries of estrangement, hostility and mutual ignorance, are seeking to speak together on essential aspects of ecclesial life, namely on baptism, eucharist and ministry[6]. It is the outcome of over half a century of theological debate within the Ecumenical Movement, in which many Churches and among them most of the Orthodox Churches, from 1927 onwards, inaugurated discussions on the nature of the Church, the ministry and the sacraments. As Alexandros Papaderos puts it, »BEM has grown up with the ecumenical movement, came to maturity with it, and seeks only to serve the common witness, the common service to human beings and to humanity, and to promote visible unity«[7].

It is within this context of promoting the unity of the Church that all the Orthodox member Churches of the WCC, through many of their distinguished theologians, participated in the elaboration of this text. And it is under this particular angle that many of them are now evaluating the Lima text, considering it as an indispensable instrument of dialogue, helping the recovery by the divided Christendom of the fullness of the Apostolic Faith and Tradition.

The Inter-Orthodox Symposium on BEM (Holy Cross Orthodox School of Theology, Boston, 11—18 June 1985), after having thoroughly debated on the Lima text, urged the Orthodox Churches to respond responsibly to the invitation of the Faith and Order Commission, mainly for the following reasons:

»a. — Because here we are concerned with a matter of faith and it has been the insistence of the Orthodox Churches for some time that the World Council of Churches should focus its attention especially on questions of faith and unity;

b. — Because the Orthodox have fully participated in the preparation of the text from the beginning and made a substantial contribution to it;

c. — Because it is important to have the response of all the Orthodox Churches and not just some of them«[8].

To date several Orthodox Churches[9] reacted to the Lima text by sending to the Faith and Order Secretariat their official responses. No doubt that the Churches were free to

---

[5] Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order document N°111, WCC, Geneva (1982), p. IX.

[6] Report of the Interorthodox Symposium on Baptism, Eucharist and Ministry, in *Limouris — Vaporis* (ed) op. cit. p. 160.

[7] *A. Papaderos*. Baptism, Eucharist, Ministry: Some thoughts on reception, in The Ecumenical Review, vol. 36 (1984), p. 197.

[8] *Limouris — Vaporis* (ed), op. cit. p. 161.

[9] The Orthodox Churches which at this present moment sent their official responses to the Faith and Order Secretariat are the following: The Ecumenical Patriarchate, the Patriarchates of Alexandria, of Moscow, of Bucharest, and of Sofia, and the Church of Finland. The Church of Greece notified the WCC that, on the recommendation of a special theological Committee which studied the BEM text, decidet not to reply, considering that the WCC does not have the constitutional right to confer with the Churches, by essentially becoming itself a »Super-Church« (Pleroforia, N°3, June 1986, p. 18). Without passing a judgement on this decision, one has to remark, however, that BEM related studies made by distinguished members of the above mentioned theological committee (*V. Feidas*, Baptism, H. Eucharist, Ministry — an Orthodox evaluation of the WCC texts, in Koinonia, October — December 1985, pp. 452—462 [in Greek]; *G. Konidaris*, The Ministry = Amt, Athens, 1986 [in Greek]; *I. Kalogirou*, Introductory report on the Chapter on Baptism of the Lima text, in Theologia, vol. 56 (1985), pp. 779—799 [in Greek]), contained a rather exhaustive presentation of Orthodox positions which, included in a reply, would greatly help the ongoing BEM debate.

accept the text, to alter it, to voice specific wishes or even to reject it. However, as Alexandros Papaderos pertinently remarked, »they would display inconsistency only if they decided to ignore the Lima text completely!«[10]. Therefore, after a genuine ecumenical effort of many decades and a full involvement in the elaboration of the Lima text, it was more than normal for the Orthodox Churches to react to the document, giving, in this way, evidence of their determination to continue the ecumenical debate within the WCC and to promote Christian unity.

In its response to the WCC, the Ecumenical Patriarchate did not enter into a detailed analysis of the three chapters of BEM, but on the basis of the dogmatic teaching of the Orthodox Church, and particularly in the light of ecclesiology, made a general survey and evaluation of it. Taking a constructively critical position, Constantinople highlighted the document, considering it as one of the most significant achievements of the WCC in the promotion of the ecumenical dialogue on fundamental issues with regard to the Christian faith and the unity of the Church. The Patriarchates of Alexandria, Moscow, Bucharest and Sofia, as well as the Orthodox Church of Finland on the other hand, after a general preambule, recognizing the importance of BEM in the ecumenical debate, proceeded with the evaluation of each of the chapters separately.

The following lines are an attempt to summarize these responses.

*a. — General considerations*

In almost all the responses received, the document is generally considered to be an important text of converging theological views for which the Faith and Order Commission should be particularly praised. For the Ecumenical Patriarchate, the very fact that BEM »emerges« from the work of Orthodox, Protestant and Roman Catholic theologians is a positive and encouraging sign, proving that despite the existing divergences, Churches and their theologians are in a position to confer with each other and to act together on a common goal, such as the unity of the Church. Satiated by discussions which have lasted for many years without any concrete results, the Ecumenical Movement is searching today for the means by which divided Christendom will overcome its inner crisis in order to face the secularized world, itself torn by social, economic, political and racial disturbances. It is precisely at this very critical moment of world history that the Lima document tries to bring a new dynamic breath into the concerns of the Church and of the world. It comes at a moment when the Ecumenical Movement tries to discover a living theology in order to serve the unity of the Church[11]. In this respect, BEM, according to the Patriarchate of Alexandria, constitutes a great diaconal service of the WCC to its member Churches, for it reveals that their getting closer together and their agreement on many points concerning the three sacraments can be possible[12].

---

[10] *A. Papaderos*. op. cit. p. 197.

[11] Ecumenical Patriarchate.

[12] Patriarchate of Alexandria.

The Patriarchate of Bucharest considers that the Lima text constitutes a working document containing certain theological convergences and opening ways for new possibilities for dialogue and hopefully for a consensus. The theological basis of BEM compared to previous WCC documents is much richer and more nuanced. Therefore, it facilitates and stimulates the theological dialogue at all levels. The document is a useful basis for discussion on the three sacraments, for it is clear that Baptism, Eucharist and Ministry, together with the other sacraments are the basic elements of the teaching of the Church and of her charismatic life[13]. However, as the Patriarchate of Sofia remarks, one has to bear in mind that the Lima document is a favourable prerequisite only for further theological work on the three sacraments[14].

The key position of the sacramental theology in the document, which recognizes Baptism, Eucharist and Ministry as central elements of the Apostolic Faith and Tradition, is appreciated by the Finnish Orthodox Church, for all three constitute fundamental expressions of the life and witness of the Church. Appreciation is also expressed about the fact that within the Ecumenical Movement BEM in certain respects means a return to the apostolic and patristic thinking of the Church[15], for it is on this ground of the teaching of the one undivided Church that Church unity should be realized[16]. However, the Ecumenical Patriarchate remarks, the text as it stands now cannot possibly express the fullness of the faith of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church with which the Orthodox Church identifies herself[17].

The Patriarchate of Moscow is of the opinion that the Lima document includes everything that theologians representing major confessions and theological traditions of divided Christendom have succeeded in finding a mutually acceptable »theological agreement« on Baptism, Eucharist and Ministry. However the text should not be considered as a »consensus«; it does not represent a full agreement in faith, experience of life and liturgical practice. BEM is only a statement of opinions shared by a group of theologians, whose theological convergence on the three sacraments, does not constitute sufficient basis for posing now the question of restoration of the eucharistic communion and fellowship between the Churches[18]. Indeed, as the Ecumenical Patriarchate underlines, any attempt to proceed, on the basis of BEM, towards an intercommunion or even a eucharistic hospitality, without fulfilling all the prerequisites for such communion, would be premature[19].

Given the nature of the World Council of Churches as a koinonia of Churches called to work towards »the goal of visible unity in one faith and in one eucharistic fellowship expressed in worship and in common life in Christ«[20], one might ask to what extent a

---

[13] Patriarchate of Bucharest.
[14] Patriarchate of Sofia.
[15] Church of Finland.
[16] Ecumenical Patriarchate.
[17] idem.
[18] Patriarchate of Moscow.
[19] Ecumenical Patriarchate.
[20] Constitution of the WCC (Article III) in *D. Gill* (ed) Gathered for Life. Official report of the VIth Assembly of the WCC, Geneva 1983, p. 324.

document such as BEM emanating from this fellowship, managed to achieve the goals for which the WCC was founded 39 years ago.

In answering this question one has to keep in mind that the WCC is not a homogeneous ecclesial body, but is made up of Churches and denominations belonging to ecclesiological, theological and liturgical traditions diametrically opposed to each other.

This being the case, one has to consider BEM only as an important link in the polymorphic process of the Churches, living apart, towards the unity. Its task is to be an ecumenical document promoting unity among the Churches. Therefore, it would be erroneous to consider BEM as a document having an ecclesiological status, because only the Churches themselves, acting either together or separately, could give to it such a status[21].

This last point is very much in conformity with the general understanding of the Orthodox, based on the Toronto Statement according to which »the purpose of the WCC is not to negotiate unions between Churches which can only be done by the Churches themselves acting on their own initiative, but to bring the Churches into living contact with each other and to promote the study and discussion of the issues of Church unity«.[22]

So far absorbed by the unprecedented and well justified success of the BEM document, neither the Churches nor the WCC have adequately examined the repercussions of the BEM debate on the Toronto Statement, which, at least for the Orthodox, constitutes the minimum of an ecclesiological prerequisite for their participation in the WCC. Therefore, as the Ecumenical Patriarchate underlines, Faith and Order should clearly spell out the inter-relation between BEM and the Toronto Statement, in order to prevent any annihilation of the Toronto »guarantees« by the theological positions contained in the Lima document. Because if we consider BEM as a document of »converging views« without, however, any concrete ecclesiological presuppositions, then BEM's contrast to the Toronto Statement becomes clear and self-evident[23].

### *b. — Comments on Baptism*

From the Orthodox view point, the section on Baptism of the Lima document is probably the less controversial one. Baptism being obviously a common liturgical praxis of all Churches, the authors of the text could easily act on a common theological ground, at least insofar as its institution, its meaning and its salvific power are concerned. Moreover, the shortness of this text gives enough evidence about the relative consensus reached on the sacrament of Baptism.

Generally this section expresses the faith of the Apostolic Church in a deep and, in many cases, precise way. This becomes clear when it is question of the christological

---

[21] Church of Finland.

[22] The Church, the Churches and the World Council of Churches, in WCC Central Committee Minutes. Toronto 1950, p. 85.

[23] Ecumenical Patriarchate.

realism in connection with Baptism. The text correctly emphasizes that Baptism means participation in the mystery of Christ's death and resurrection, remission of sins and should lead to a new ethical direction of life, under the guidance of the Holy Spirit[24]. The definition of Baptism as incorporation into Christ, as participation in the life, death and resurrection of Jesus Christ, as gift of God, as life-long growth into Christ obtained in the name of the Holy Trinity, are in convergence with the main lines of the faith and the teaching of the Church, based on the Holy Scriptures and the Holy Tradition[25].

Notwithstanding the above positive considerations, however, the chapter on Baptism contains a series of affirmations which, from the Orthodox perspective, do not precisely correspond to the doctrine of the Church. The use, for example, of the term »sign« to define Baptism, does not express the sacramental character of it[26]. This very term, as well as the term »symbol« which is also frequently used in the text, does not express the effective participation of the specific grace of the Holy Spirit in the celebration of the sacrament of Baptism. The term »sign«, from the semantic point of view, indicates only a direction towards a reality, but it does not itself contain the reality[27].

On the other hand the relation between the sacrament of Baptism and the sacrament of Chrismation is not obvious in the text. It is an Orthodox belief that God's salvific work is accomplished in the sacrament of Chrismation, wherein the gifts of the Holy Spirit are given to the believer for his/her growing and strengthening in spiritual life[28]. The Orthodox Church has always maintained that Baptism, Chrismation and Eucharist are deeply connected both in doctrine and in practice, and together form the initiation into the membership of the Church[29]. Therefore, Christian unity, based on »baptismal unity« alone, as the text implies, cannot be accepted, for the fullness of Christian life is realized through Baptism, Chrismation and Eucharist[30].

Finally, another problematic area in the text from the Orthodox view-point, is the one concerning the Baptismal practice and particularly infant Baptism[31]. Baptism is a gift from God in which He renews His creature through water and Spirit, regardless of whether the baptised is adult or child. By speaking therefore of »believers' baptism«, as the text does, instead of »adult baptism«, we run the danger of not seeing the christological nature of Baptism and to move to the area of anthropology, speaking of man's intellectual or spiritual abilities to confess the faith[32].

In spite of the above shortcomings, however, the general approach of the document should be welcomed, for it sees Baptism as more than just the forgiveness of sins, but also as a sign of greater riches and promises[33].

---

[24] Church of Finland.
[25] Patriarchate of Bucharest.
[26] Patriarchate of Sofia.
[27] Patriarchate of Bucharest.
[28] Patriarchate of Moscow.
[29] Church of Finland.
[30] Patriarchate of Bucharest.
[31] Patriarchate of Bucharest, Patriarchate of Sofia.
[32] Church of Finland.
[33] *A. Calivas*. The Lima Statement on Baptism, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 27 (1983), p. 258.

*c. — Comments on the Eucharist*

Even if the Eucharist section of the Lima document does not refer to any patristic text, which would undoubtedly enrich it from an Orthodox perspective, it can be considered as a serious attempt to formulate a common understanding of the sacrament of the Holy Eucharist, and to arrive at an agreement on a fundamental problem of major importance for the whole Church and the Ecumenical Movement[34]. One can find in it many converging views in which the Orthodox Church recognizes the teaching and witness of the Early Church, particularly when the Eucharist is described as a sacrament instituted by Jesus Christ, as memorial of the Crucified and Risen Lord, as a real, living and active presence of Christ in it, as sacrament of unity[35].

The fact that the document correctly emphasizes the central position of the Eucharist in the life of the Church and even the eucharistic nature of the whole Church should be highlighted[36]. This reality, however, ought to be expressed much more clearly, for the Eucharist is »ecclesiological« and can be celebrated only in the Church, while the Church is »eucharistic« and can be realized only through the eucharistic communion with her invisible Head[37].

Most of the responses regret again the use of the term »sign«, to define the sacrament of the Holy Eucharist. The use of such a term is not only a linguistic question, but a theological one[38]. Neither this term, nor any other definition, such as »meal«, »Holy Communion«, »breaking of the bread«, »the Lord's Supper«, etc., can express the sacramental character of the »mystical supper«, namely the very moment when the Holy Communion was instituted by our Lord[39]. Moreover, the use of the term »sign« is in contradiction not only with the institutional words (»This is my body«; »This is my blood«), but also with the Lima text itself (par. 13), in which the Holy Eucharist is described to be »the sacrament of the body and blood of Christ . . ., in which the Church confesses Christ's real, living and active presence in it«[40]. The bread and wine are not only the sacramental signs of Christ's body and blood, as the text affirms, but the bread is really and truly and essentially itself the body of the Lord and the wine is itself the blood of the Lord[41].

In this respect the emphasis put by the Lima text in the »anamnesis« as being the very content of the eucharistic meal[42], in a way moves the focal point from the »real presence« of Christ towards a »memorial presence«, thus ignoring the fundamental unity which exists between anamnesis and epiklesis, namely the interconnection between the action of the Son and the action of the Holy Spirit in the Eucharist[43].

---

34 Patriarchate of Sofia.
35 Patriarchate of Bucharest, Church of Finland.
36 Church of Finland.
37 Patriarchate of Sofia.
38 Church of Finland.
39 Patriarchate of Bucharest.
40 Patriarchate of Sofia.
41 Patriarchate of Moscow.
42 BEM, E, II, 12.
43 Patriarchate of Bucharest.

An important point missing in the text is the one concerning the celebrant. The recognition of the validity of the sacrament is possible only if the right answer is given to this question[44]. The Lima text rightly affirms that »in the celebration of the Eucharist Christ gathers, teaches, nourishes the Church ... He is the priest who celebrates the mystery of God ..., the one who presides at the eucharistic celebration«[45]. When speaking, however, about the »visible« celebrant of the Eucharist, the text is ambiguous and equivocal, for the minister of the Eucharist is described as »ambassador« representing the divine initiative, while the Scriptures clearly demonstrate that the Eucharistic celebration belongs to the charismatic and sacramental condition of the celebrant[46]. According to the understanding of the Orthodox Church the Holy Eucharist can be celebrated only by a priest or a bishop having the apostolic succession through the sacrament of Priesthood. This is a matter that ought to be subject of further and profound studies[47].

The growing unanimity concerning the eucharistic theology and practice is not a sufficient reason for establishing inter-communion between the Churches[48]. Most certainly the increased mutual understanding as described in the Lima text might allow some Churches to attain a greater measure of eucharistic communion among themselves[49], however, it is a strong belief of the Orthodox that this eucharistic communion will be achieved only on a basis of the unity of faith. This eucharistic communion with the believers of other Christian confessions will be the climax and the crown, the conclusion and fullness of the unity of all Churches and of all Christians[50].

### *d. — Comments on the Ministry*

The section on Ministry of the BEM document is the longest of the three sections and no doubt the most problematic and controversial one.

Although the text uses a terminology not quite unfamiliar to the Orthodox, it does not succeed in overcoming basic ecclesiological difficulties. Most certainly the recognition of a sacramental ministry in the Church and the description of the ordination as an invocation to God to invest the minister with the power of the Holy Spirit, by the laying of hands, are positive elements which should be welcomed[51]. But what the Orthodox are impressed by is the fact that in this entire chapter there is not a single word about the Priesthood as a God-established sacrament[52].

On the other hand, the document places the ministry of the Church side by side with the common priesthood of all Christians, but it neither deals with the differences between

---

44 Patriarchate of Moscow.
45 BEM, E, III, 29.
46 Patriarchate of Bucharest.
47 Patriarchate of Sofia.
48 Church of Finland.
49 BEM, E, III, 33.
50 Patriarchate of Sofia.
51 Patriarchate of Bucharest.
52 Patriarchate of Sofia.

the priesthood of all baptised and the ministry of the Church, nor with their relation to the priesthood of Christ[53]. The First Epistle of Peter[54] provides no foundation for identifying the priesthood of the baptised with the ministry received through ordination as an uninterrupted succession from the Apostles. The ministry of the priests originates in Jesus Christ through the Apostles[55], who by passing on to their successors the gift of the Holy Spirit and the authority received from Christ himself, they have preserved and handed down in the Church the charism of the Priesthood in an uninterrupted succession[56].

The ministry is not only a permanent and constitutive element of the life of the Church, but at the same time a central part of the Apostolic Tradition[57]. However, Apostolic Tradition and Apostolic Ministry are inextricably bound up with each other[58].

It is true that the question of the nature of the ministry has been formulated in a diplomatic way in the document. As Robert Stephanopoulos remarks, the Lima Statement reveals the state of the art of ecumenical methodology! Although it does not give a complete theological treatment of the ministry, nothing essential in the discussion is missing from the main text[59]. What is disturbing is the ambiguity with which the ministry is analyzed. The ministry cannot be based on functional arguments. It is directly based on the will of Christ himself and is founded by Him. Therefore, the bishop or the priest are the icon of Christ himself and not only His representatives as the text implies[60].

Considerable uneasiness is expressed so far as paragraphs 37 and 38 of the text are concerned. It is difficult to understand why on the one hand it is admitted that »Apostolic Tradition in the Church means continuity in the permanent characteristics of the Church of the Apostles including the transmission of ministerial responsibilities«[61], while on the other hand the text asks for the recognition of the apostolic succession of Churches which have not retained the form of historic episcopate, without specifying, at the same time, by which ecclesial structure such apostolic succession could be maintained[62]. The fundamental ecclesiological problem of unity does not lie in an »ecumenical« mutual recognition of »ministry«, but in the recognition of the Church, in which this ministry is exercised, as being the »true Church« confessing the faith of the Apostles. This is the essential sign and the prerequisite for the visible unity or the restoration of the unity of the Churches. Such was the understanding of unity in the Early Church and it remains as such in the Orthodox Church today[63].

---

53 Church of Finland.

54 »You are a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, a people he claims for his own«. (I Peter, 2,9).

55 Acts 14,23; I Tim. 4,14.

56 Patriarchate of Sofia.

57 Church of Finland.

58 Patriarchate of Sofia.

59 *R. Stephanopoulos*. The Lima Statement on Ministry, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 27 (1983), p. 274.

60 Church of Finland.

61 BEM, M, IV, 34.

62 Patriarchate of Bucharest.

63 Patriarchate of Moscow.

The continuity of the apostolic faith and unity in the Church is guaranteed in the episcopacy. The Lima document, however, does not express clearly enough the unanimity concerning episcopacy and its nature which was prevailing in the patristic period and in the undivided Church and which still prevails in the major part of Christendom today[64]. In this respect episcopal succession is not, as the Lima text implies[65], a sign of continuity, but a guarantee of the continuity and the Unity of the Church[66]. The claim therefore that Churches which have preserved episcopal succession should recognize both the apostolic content and the existence of a ministry of episcopé in various forms in Churches which did not maintain such a succession[67], is unfortunate, for it confuses Priesthood or the ordained ministry with »service«. Episcopal succession is the guarantee of true apostolic succession and points toward the validity of ministry in and by the Church. It is required to regularize an errant ministry. Not by episcopal succession alone, but certainly not without episcopal succession, can there be any discussion of the recovery of true unity in the One Church[68]. Therefore, any reformulation of the Lima text should take into consideration, from the theological, historical and canonical point of view, the relation between sacramental ministry, the ministry of the Apostles and the apostolic succession through episcopacy[69].

From the Orthodox view-point another problematic area in the text is the issue concerning the ministry of women. Although there is no direct proposal for introducing female priesthood, there is a clear tendency in favour of it, especially when it is stated that there are »no biblical or theological reasons against ordaining women«[70]. The question of opening the ministry to women is not peripheral, but specially central[71]. If the consecration of women can be understood in a way in the praxis of the Protestant Churches where the ministry is regarded only as »symbol« or »sign«, this is not possible in the Orthodox Church where the ministry, in the sense of priesthood, is a sacrament. In the Church there is no other ministry except the one instituted by the Lord and transmitted by the Apostles through a successive ordination. Therefore, the affirmation of paragraph 18 that »the Church must discover the ministry which can be provided by women as well as that which can be provided by men« is perplexing[72].

---

64 Church of Finland.
65 BEM, M, IV, 38.
66 Patriarchate of Moscow.
67 BEM, M, VI, 53a.
68 *R. Stephanopoulos*. op. cit. p. 278.
69 Patriarchate of Bucharest.
70 BEM, M, II, 18; Patriarchate of Moscow.
71 Church of Finland.
72 Patriarchate of Sofia.

## *Concluding remarks*

It should be underlined that the Orthodox responses to the Lima text recognize its particular value in the ecumenical debate. BEM constitutes not only a good beginning in order to enable Churches engaged in the Ecumenical Movement to undertake further steps towards visible unity[73], but also a source of inspiration and hope for the new strivings of the Ecumenical Movement for the Unity of the Church in the years to come[74]. It is a step towards greater proximity to the Apostolic Tradition, to the faith and practice of the Early Church[75]. It should be recorded, however, that the Lima text is only one stage in the ecumenical relation necessitating a deeper study and analogous confrontation[76]. Therefore, the responses of the Churches do not mean a reception of the contents of the BEM document, but only a constructive critical position vis-à-vis this text[77]. As the Inter-orthodox Symposium of Boston clearly indicated, not only the notion of reception of the BEM document is different from the classical Orthodox understanding of the reception of the decrees and decisions of the Holy Councils, but also reception of BEM as such does not necessarily imply an ecclesiological or practical recognition of the ministry and sacraments of non Orthodox Churches[78].

In the Orthodox understanding faith is the path which leads us towards salvation and deification. Therefore, one cannot possibly seek a »consensus« on Baptism, Eucharist and Ministry, before reaching an agreement on the ecclesiological presuppositions creating this consensus. A common ecclesiology is the basis for any discussion regarding BEM. The lack of this ecclesiological basis is regreted. Therefore, it is imperative that ecclesiology become one of the immediate programme priorities of the Faith and Order Commission[79].

As was stated earlier, the Lima document is not a consensus, for the scholars who took part in its elaboration were not decision-making authorities on behalf of the Churches. But it is a fact that BEM is an exceptional achievement, the effect of which cannot be measured today.

Gennadios Limouris rightly remarks that »BEM has not been concluded ... for it marked not the goal but the beginning of a long and even more difficult road«[80]. There is no doubt that the Orthodox Church, faithful to her ecumenical commitment, together with other sister Churches, will continue this common march, inaugurated with BEM, until unity is reached in the Faith and Tradition of the One Undivided Church.

---

[73] Patriarchate of Bucharest.
[74] Church of Finland.
[75] Patriarchate of Moscow.
[76] Patriarchate of Alexandria.
[77] Ecumenical Patriarchate.
[78] *Limouris — Vaporis* (ed), op. cit. p. 161.
[79] Ecumenical Patriarchate.
[80] *Gennadios Limouris*. The Physiognomy of BEM after Lima, in Limouris-Vaporis (ed) op. cit. p. 44.

## *Rezensionen*

*Charalambos Apostolopoulos,* Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen »Phaidon« und dem Dialog Gregors von Nyssa »Über die Seele und die Auferstehung« (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie Bd. 188), Frankfurt-Bern-New York 1986, 416 S.

Die Affinität zwischen dem platonischen »Phaidon« und Gregors »De anima et ressurectione« war oft Anlaß zur näheren Betrachtung und Gegenüberstellung beider Denker. Daraus folgte oft der Versuch, das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gregor zu bestimmen.

Auch Apostolopoulos widmet sich in seiner Untersuchung dieser Fragestellung, wobei er Gregor von Nyssa mehr der platonischen Philosophie als der Theologie verpflichtet wissen will. Im ersten Teil (S. 26—85) wird der platonische Phaidon, der aufgrund seiner »unbequemen« Thematik eine Sonderstellung innerhalb der platonischen Dialoge einnimmt, im Sinne der Existenzphilosophie interpretiert. So gewinnt der Verfasser den Ansatz für sein vorrangiges Anliegen, die Analyse von »De anima et resurrectione« vor dem Hintergrund des platonischen Dialogs im dritten Teil (S. 108—389). Als Bindeglied zwischen diesen beiden Teilen und als Überleitung wird im zweiten Teil (S. 86—107) der Platonismus in seiner soteriologischen Bedeutung als Möglichkeit zur Lebensbewältigung behandelt, ein Aspekt der platonischen Philosophie, der vom Christentum erkannt und in seine Gedankenwelt aufgenommen wurde.

Der Verfasser unterstreicht den »pessimistischen« Gedanken des Phaidon, daß Philosophie »Einübung ins Sterben« sei *(μελέτη θανάτου),* die in der geistigen Sehnsucht nach Vollendung und Überwindung des Leib-Seele-Dualismus gipfelt. Der Gedanke der katharsis, durch den Platon die Seele zum »reinen Geist« umformt, werde auch in »De anima« beibehalten und nicht wie etwa in »De vita Moysis« oder »Canticum Canticorum« in einem voluntaristischen Sinn gedeutet.

Vor dem Hintergrund des platonischen Dialogs würdigt der Verfasser Gregor als selbständigen Philosophen. Seine Kritik richtet sich gegen die auf »Irrwegen« befindliche Gregorforschung, die den Nyssener bald als christlichen Philosophen, bald als Theologen oder gar als »ekstatischen Mystiker« für sich vereinnahmen wolle. Für Apostolopoulos ist der Nyssener vor allem Denker und Philosoph und dann erst ein »Mann der Kirche« (S. 115).

Philosophie wird im Sinne der platonischen bzw. der neuplatonischen Tradition als theoria verstanden, die trotz des »religiös-praktischen« Bezugs, der in den asketischen Kreisen zum »Massenideal« wird, die geistige Schau meint (S. 108—118).

Zur Verdeutlichung des Philosophiebegriffs von Gregor zieht der Verfasser den Bericht der Hinführung des Basilios zum asketischen Leben durch seine Schwester Makrina heran (Vita S. Macrinae). Gregors »unbefangene« Gleichsetzung der Philosophie mit dem »Ideal des asketischen Lebens«, das sich gegen das antike Bildungsideal richte, mutet dem Verfasser »merkwürdig« (S. 112) an. Betrachtet man jedoch diesen Sachverhalt im Kontext des ansetzenden christlich-byzantinischen Zeitgeistes, so löst sich diese Spannung auf. Denn

Philosophie meint nicht nur die Beschäftigung mit dem antiken philosophischen Erbe, sondern auch die asketische Lebensweise, die das monastische Christentum prägte. Dies wird durch die Selbstverständlichkeit verdeutlicht, mit der der Nyssener diese Gleichsetzung, — die fast topischen Charakter hat — vornimmt. So kann die ganze Vita, die mit den Epitheta »*ἀγγελικός*«, »*ἐπουράνιος*«, »*ἐμφιλόσοφος*«, »*ἄϋλος*«, »*ἀσώματος*« das asketische Leben der Makrina beschreibt, gleichsam als ein Beispiel für einen wichtigen Aspekt des byzantinischen Philosophieverständnisses gelten. Hinsichtlich der Deutung der christlichen Askese wäre an Apostolopoulos die Frage zu stellen, inwiefern es berechtigt ist, die Motive dieser Askese allein aus einer dem »philosophisch-politischen« Handeln feindlich gegenüberstehenden Haltung zu erklären, die den Nährboden für den weltflüchtigen Zug des platonischen Phaidon bilden.

Die These des Verfassers, der Nyssener sei primär als Philosoph zu sehen, wird durch die wohl irreführende Annahme, Theologie sei immer religiöse Philosophie gewesen, gestützt. Die Behandlung dieser Thematik ist leider mit wenigen Textseiten vorbereitend im zweiten Teil der Untersuchung etwas zu knapp. Auch das Heranziehen der nur fragmentarisch erhaltenen biographischen Hinweise des Nysseners zur Verifizierung dieser These, kann nicht völlig überzeugen.

Dem Verfasser gelingt es bei der Analyse einzelner Texte, mit Hilfe der existenzphilosophischen Terminologie bestimmte Aspekte sowohl bei Platon als auch bei Gregor sachgemäß zu erfassen. Allerdings müssen die Grenzen dieses Ansatzes erkannt werden. Die methodische Verengung erweist sich z. B. in der Behandlung der origenistischen Apokatastasislehre bei Gregor (S. 277—320) als problematisch. Bei dieser nicht einfachen Fragestellung wäre eine textimmanente Analyse mit Berücksichtigung des Gesamtkontextes der Schriften von Gregor in ihrem theologischen Umfeld wünschenswert gewesen. Ebenso wird die apophatische Theologie des Nysseners nur im Rahmen seiner Anthropologie gesehen; dabei liefert zwar der Bezug auf die platonische Philosophie wertvolle Hinweise für die bei Gregor wichtige Anthropologie, aber er verstellt auch den Blick auf die Tragweite der apophatischen Theologie.

*Kyriakos Savvidis, Münster*

*Iakowos (Georgios) Pililis* (Bischof von Katani), *Τίτλοι, ὀφφίκια καὶ ἀξιώματα ἐν τῇ βυζαντινῇ αὐτοκρατορίᾳ καὶ τῇ χριστιανικῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ*, Athen 1985, 322 S.

Als ein sehr bedeutender Teil des politisch-kirchlichen Lebens in Byzanz könnten die durch die Jahrhunderte erhaltenen Amtstitel bezeichnet werden, welche in engem Zusammenhang mit dem Verwaltungssystem sowohl der Kirche als auch des Staates stehen. Das vorliegende Werk von Bischof Pililis (griech.-orth. Kirche in USA) ist bestrebt, durch die Aufzählung und Beschreibung der Ämter, Titel und Würden der byzantinischen Zeit die Verflechtung des staatlichen und kirchlichen Verwaltungssystems aufzuzeigen. »Diese Arbeit ist mehr eine geschichtliche Darlegung und eine Kritik des byzantinischen Verwaltungssystems — Staat und Kirche —, das eine gewisse Beziehung zu den Verwaltungssystemen der verschiedenen Völker unserer Zeit behält ...« (S. 50).

In einem einleitenden Teil behandelt der Vf. u. a. die wichtigsten Quellen — zwölf der Anzahl nach — seiner Thematik, z. B. das »Kletorologion des Philotheos«, die Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia, die »Notitia Dignitatum« usw. (S. 19—32). In einer weiteren Unterteilung bespricht er die Begriffe Offizium, Sekreton und Eunuchen (S. 33—46), welche er als grundlegend für den Hauptteil seines Werkes betrachtet. Mit einer kurzen Einführung (S. 47—51) über die Entstehung des byzantinischen Staates und dessen Verwaltungssystems schließt er den einleitenden Teil seiner Arbeit ab.

Der Hauptteil des Werkes, das sich mit 61 Ämtertiteln beschäftigt, ist in zwei große Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt (S. 53—122) behandelt es die kirchlichen Titel und Ämter nach der Ordnung des Ökumenischen Patriarchats, dessen Erläuterung im »Großen Euchologion der Kirche« (Verlag Salliweros, Athen 1960, S. 540—545) enthalten ist.

In den ersten drei Kapiteln des ersten Abschnittes werden die drei Pentaden der kirchlichen Ämter aufgezählt und im vierten Kapitel sechs Titel, die den sog. *»χορὸς εὐωνύμων ἀνδρῶν«* bilden. In diesem, wie auch im nächsten Abschnitt wird ganz kurz über die Etymologie und die geschichtliche Entwicklung jedes einzelnen Offiziums berichtet. Erwähnt werden Titel, die aus dem römischen Bereich übernommen wurden, Titel, die genuiner griechischer Herkunft sind, und Titel, die heute lediglich als bloß historische Titel verwendet werden. Die erste Pentade schließt die Ämter: Oikonomos, Sakellarios, Skeuophylax, Chartophylax und tou Sakelliou ein. Hier muß angemerkt werden, daß die Dissertation von P. I. Mpumēs, *»Οἱ ἐξωκατάκοιλοι ἢ ἐξωκατάκηλοι ἄρχοντες (Προέλευσις καὶ νομοκανονικὴ σημασία τῆς διφυοῦς προσωνυμίας)«*, Athen 1969, welche die Herkunft und die Funktion der ersten Pentade eingehend behandelt, unserem Vf. unbekannt ist. Die kurze Beschreibung fährt fort mit der zweiten Pentade (Notarios, Kanstrinsios, Referendarios, Logothetēs, Hypomnēmatographos), mit der dritten Pentade (Ekdikos, Hieromnēmōn, Epi tōn gonatōn [= über dem Knie], Hypomimnēskōn, Didaskalos) und mit dem sog. *»χορὸς εὐωνύμων ἀνδρῶν«* (Deputatos, Domestikos, Exarchos, Lampadarios, Primikērios, Psaltēs) der kirchlichen Ordnung. Auch das grundlegende Werk dieser Thematik von J. Darrouzès, Recherches sur les *ΟΦΦΙΚΙΑ* de l' église byzantine [Archives de l'Orient Chrétien, 11], Paris, Inst. Franc. d' Et. Byz. 1970, wurde nicht berücksichtigt. In Darrouzès' Werk, das auf zahlreichen geschichtlichen Quellenbelegen (s. bes. S. 527—575) fundiert ist, finden sich einige gewichtige Informationen (wie z. B. daß in vielen zeitgenössischen Texten der »Ekdikos« bzw. »Prōtekdikos« die 6. Stelle in der ersten Pentade besitzt, oder der »Chartophylax« eine besondere Bedeutung hat), die vom Vf. gar nicht berührt worden sind. In diesem Zusammenhang könnte Pililis auch Titel und Ämter der in anderen Quellen (Darrouzès: a. a. O., Pseudo-Codinus) vorhandenen früheren »sechsten« und »siebten« Pentade behandeln. Demzufolge wäre eine ausführliche Erläuterung auch der entsprechenden Titel: Archōn tōn monastēriōn, tōn Kontakiōn, tōn Ekklēsiōn, tōn Evangeliōn, tōn phōtōn, tōn antimensiōn, von denen einige im Werk kurz gestreift werden, erwünscht und aufschlußreich.

Im ersten Kapitel des zweiten Abschnittes (S. 129—213) werden 21 weitere kirchliche Titel und Ämter (wie z. B. Anagnōstēs, Apokrisiarios, Archidiakōn, Archiepiskopos, Ostiarios, Archimandritēs, Diakonissa, Patriarchēs u. a.), die außerhalb der kirchlichen Ordnung stehen, aufgezählt und kommentiert. Auch hier bietet Darrouzès mehr.

Im zweiten Kapitel des zweiten Abschnittes (S. 214—301) kommen 19 Titel vor (wie z. B. Archōn, Despotēs, Asēkrētis, Nomophylax, Dikaiophylax, Eparchos, Quaestor, Patrikios, Spatharios u. a.), die vor allem politischen Charakter haben, aber auch für den kirchlichen Dienst übernommen worden sind. Dazu könnte man noch die Titel Hypatos, Nummodotēs oder Nomodotēs hinzufügen, welche aber nicht so streng nur als staatliche Titel bezeichnet werden können.

Das Werk schließt mit einer Zusammenfassung der Forschungsergebnisse des Autors ab (S. 302—304). Ein bibliographisches Verzeichnis, unterteilt in Quellen und Sekundärliteratur (S. 305—322), wird der Arbeit noch beigegeben. Das Werk, welches verhältnismäßig viele Druckfehler hat (S. 323—324: Errata), ist in einer sehr verständlichen Sprache abgefaßt.

Obwohl alle Titel und Ämter nicht so tief bzw. eingehend besprochen werden, kann diese Arbeit als ein weiteres Hilfswerk betrachtet werden, in dem man sich rasch eine Auskunft holen kann.

*Konstantinos Nikolakopoulos, München*

*Apostolos A. Glawinas: Η ορθόδοξη αυτοκέφαλη Εκκλησία της Αλβανίας* / Kisha orthodhokse autoqefale e Shqipnis, Thessaloniki 1985, 163 S., 15 Fotos.

Wer Interesse an südosteuropäischen Fragen hat, freut sich über jedes neue Buch, das sich mit Albanien befaßt.[1] Denn das Land der Skipetaren lebt, wie bekannt, seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in der selbstgewählten Isolierung und hält seine Grenze für einen freizügigen Fremdenverkehr immer noch ziemlich geschlossen.[2] Bei dem hier zu besprechenden Buche aber hat man alles andere als Anlaß zur Freude; es ist die traurige Geschichte einer christlichen Kirche und das in einem Lande des europäischen Kontinents noch dazu im 20. Jahrhundert. Allein der Titel »Die orthodoxe autokephale Kirche Alba-

---

[1] Neben der »Südosteuropa-Bibliographie« (1945 ff.) und der zweibändigen »Historischen Bücherkunde Südosteuropa« (1979—1980), beides hrsg. vom Südost-Institut München, wären hier noch folgende bibliographisch sehr wertvolle Arbeiten erwähnt, die A. Glawinas nicht berücksichtigt hat bzw. berücksichtigen konnte:

— *A. Hetzer — V. S. Roman,* Albanien. Ein bibliographischer Forschungsbericht mit Titelübersetzungen und Standortnachweisen / Albania. A Bibliographic Research Survey with Location Codes (Bibliographien zur Regionalen Georgraphie und Landeskunde / Bibliographies on Regional Georgraphy and Area Studies, hrsg. von / edited by Walter Sperling-Lothar Zöger, 3), München-New York-London- Paris 1983

— *C. Lienau—G. Prinzing,* Beiträge zur Geographie und Geschichte Albaniens (Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institut für Geographie: Berichte aus dem Arbeitsgebiet Entwicklungsforschung, Heft 12), 2. Aufl. Münster 1986

— *G. Koch* (Hrsg.), Albanien. Kunstdenkmäler eines unbekannten Landes aus 2200 Jahren. Photoausstellung des Seminars für Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Philipps-Universität Marburg 1985

Die zwei letzteren Arbeiten nehmen Bezug auf die griechisch-orthodoxe Bevölkerung im Süden Albaniens als ethnische Minderheit bzw. auf die christlichen Denkmäler des Landes.

[2] So heißt es z. B. in einem Bericht aus einer 1982 durchgeführten Studienexkursion u. a. »Die Fahrt in den Süden des Landes führte uns vorbei an den Griechendörfern von Dropulli, deren Besuch uns trotz schon fast aufdringlichen Wünschens verwehrt blieb« (*K.-J. Schukalla,* Ethnische Minderheiten in Albanien und Albaner als Minderheit — eine vergleichende Darstellung, in: *C. Lienau—G. Prinzing,* a. a. O., S. 175).

niens« klingt paradox, wenn man folgende Rubrik daneben setzt: »*RELIGION:* Im Jahre 1967[3] erklärte sich Albanien zum ersten atheistischen Staat der Erde. Davor waren etwa 70 % der Bevölkerung Moslems, 20 % orthodoxe und 10 % katholische Christen« (so im Buch: Albanien, hrsg. von G. Koch [s. Anm. 1], S. 8). Noch schlimmer klingt es, wenn man den 37. Artikel der Landesverfassung von 1976 liest, in dem es heißt: »Der Staat erkennt keinerlei Religion an und unterstützt und entfaltet die atheistische Propaganda, um in den Menschen die wissenschaftliche materialistische Weltanschauung zu verwurzeln.«[4]

Man kann zwar die Religion per Gesetz verbieten, den christlichen Glauben aber aus den Herzen der Menschen damit herauszureißen, ist unmöglich; dafür verbürgt sich die Geschichte der Christenheit mit ihren unzähligen Märtyrern und Heiligen. Über die heutige Lage der orthodoxen Christen in Südalbanien indes sei hier kurz auf eine jüngst in der Katholischen-Nachrichten-Agentur (KNA) — Ökumenische Informationen Nr. 9/10, 25. Febr. 1987, S. 12, veröffentlichte Nachricht hingewiesen, in der u. a. heißt: »Der griechisch-orthodoxe Metropolit Sebastianos von Dryinoupolis in Nordgriechenland, zu dessen Bistum auch viele griechisch-orthodoxe Christen in Albanien gehören, hat zu einem › internationalen Informationskreuzzug ‹ gegen das in der albanischen Staatsverfassung verankerte Verbot jeglicher religiösen Betätigung aufgerufen ...«

Nach diesen einleitenden Anmerkungen möchte ich nun das neue Buch von A. Glawinas,[5] Prof. für Allgemeine Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki, näher betrachten.

Das der Theologischen Hochschule von Chalki[6] gewidmete Werk hat folgende Gliederung:


| | |
|---|---|
| Vorwort | |
| Einleitung: | Albanien und Albaner |
| Erstes Kapitel: | Versuche der Albaner zur Schaffung einer orthodoxen autokephalen Kirche |
| Zweites Kapitel: | Das Autokephalon der orthodoxen Kirche Albaniens |
| Drittes Kapitel: | Schwierigkeiten bei der Entwicklung der Kirche Albaniens |
| Viertes Kapitel: | Von der Unterdrückung zum Verbot der Kirche Albaniens |
| Fünftes Kapitel: | Reaktionen auf die Unterdrückung in Albanien |
| Anhang I: | Die Übertragung der Reliquien des Heiligen und Märtyrers Kosmas des Ätolers nach Griechenland |
| Anhang II: | Die Grabrede des Bischofs Panteleimon von Argyrokastron / Gjirokastër auf den Bischof Eulogios Kourilas von Korytsa / Korçë |

Anmerkungen, Bibliographie und Abbildungen schließen den Band ab.


---

[3] Das Jahr 1967 stellt den Höhepunkt des sog. Kulturkampfes dar.

[4] *C. Lienau—G. Prinzing*, a. a. O., S. 184 (Sp. 2, Anm. 1).

[5] Prof. Glawinas hat bis jetzt ca. ein Dutzend Arbeiten zur Geschichte der orthodoxen Kirche Albaniens veröffentlicht (s. im Literaturverzeichnis des besprochenen Bandes).

[6] Dieser Hochschule des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel auf der Prinzeninsel Chalki / Heybeliada bei Istanbul ist vom türkischen Staat im Jahre 1971 der Betrieb verboten worden.

Einige Bemerkungen dazu:

Im Vorwort (S. 5—7) und in der Einleitung macht der Vf. in gebotener knapper Form Angaben über das Land und seine Bevölkerung sowie über die Herkunft der Albaner und ihre allgemeine Geschichte, insbesondere die des christlichen Zeitalters. Hier muß gleich angemerkt werden, daß eine Landkarte mit den wichtigsten Ortsangaben, insbesondere was die Kirchengeschichte anbetrifft, bei der Lektüre des Buches sehr erwünscht wäre. Betreffs der geschichtlichen Herkunft der Albaner und ihrer völkischen Kontinuität von den Illyrern bis heute wäre es eine reizvolle Aufgabe, den Bezug der in den Quellen des frühen Mittelalters erwähnten Albaner im östlichen Kaukasus (etwa das heutige Gebiet von Aserbaidschan, Ostgeorgien und Süddagestan / UdSSR)[7] zu denjenigen des heutigen albanischen Staatsterritoriums an der südlichen Adria zu untersuchen; dies scheint um so erforderlicher, als der Name »Albaner« für die Bewohner des albanischen Gebietes von heute erst gegen Ende des 11. Jhs. erwähnt wird.[8]

Im ersten Kapitel (S. 13—24) werden die Versuche der Albaner geschildert, eine orthodoxe autokephale Kirche einzurichten, Versuche, die im Zusammenhang mit dem allgemeinen Prozeß der Schaffung unabhängiger Nationalstaaten im Balkanraum nach der Abschüttelung des ottomanischen Joches zu sehen sind. Insbesondere werden hier die Bemühungen des zuerst in Amerika (USA) und später in Albanien wirkenden Aktivisten [Fan Noli (Theopanēs Mauromatēs, 1882—1965)[9] im Jahre 1908 zum Priester in den USA geweiht] in den Jahren 1906 bis 1936 zur Gründung einer albanischen autokephalen Kirche berücksichtigt. Im Jahre 1922 proklamierte eine Versammlung von Klerikern und Laien in Albanien die Autokephalie, die natürlich seitens des zuständigen Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel nicht anerkannt wurde

Im nächsten Kapitel (S. 25—73) wird die im Jahre 1937 seitens des Ökumenischen Patriarchats erfolgte Erteilung der Autokephalie durch den Tomos vom 12. 4. 1937[10] behandelt. Dieser Abschnitt ist nicht zuletzt deswegen interessant, weil er die recht scharfe Kritik des Patriarchats von Alexandrien an dem Verfahren der Entlassung der albanischen Kirche in die Selbständigkeit zum Ausdruck bringt. (s. S. 57—65). Die Tatsache, daß hier die wichtigsten Schriftstücke der kirchlichen Stellen in ihrem Wortlaut abgedruckt sind, verleihen diesem Teil ein besonderes Gewicht.

Im folgenden Kapitel (S. 74—95) werden die Schwierigkeiten, mit welchen die orthodoxe Kirche Albaniens bei ihrer Entfaltung zu kämpfen hatte (1937—1948), dargelegt.

Im April 1939 wurde durch die einmarschierten Italiener die Schließung der theologischen Lehranstalt von Korytza / Gorçë vorgenommen. Dies hatte zur Folge, daß die orthodoxe Kirche Albaniens mit vier Metropolien und 232.320 Gläubigen[11] ihres einzigen

---

[7] Die griechischsprachigen Quellenbelege und Literatur dazu s. im »Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa, Serie B: Griechische Namen bis 1025«, hrsg. von *J. Ferluga* u. a., Bd. 2, Stuttgart 1985, S. 125—129 u. 358 (Addenda).

[8] Anna Komnene, Alexiade VI, 7 (ed. B. Leib, Bd. 2, S. 60, 15: »... *τῶν καλουμένων Ἀρβανιτῶν*«).

[9] Zu seiner Person s. *A. Pipa*, Fan Noli as a National an International Albanian Figure, in: Südostforschungen 43 (1984) 241—270.

[10] Dieser urkundliche Text wird hier abgedruckt (S. 34—36).

[11] 116.259 Gläubige waren Katholiken, dagegen ca. 700.000 Moslems (s. dazu »Theologische Realenzyklopädie« 2, 1978, S. 163).

Priesterseminars beraubt wurde. Zusätzliche Schwierigkeiten bereitete den orthodoxen Christen die Übernahme der Regierung in Albanien durch die Kommunisten nach der Beendigung des Zweiten Weltkrieges. Bischöfe wurden ins Gefängnis geworfen, anderen, die sich vorübergehend im Ausland aufhielten, wurde die Wiedereinreise verboten.

Im vierten Kapitel (S. 96—113) wird der Zeitabschnitt von 1949 bis 1967 behandelt. Hier werden die verschiedenen Maßnahmen des kommunistischen Regimes zur Diskriminierung, Unterdrückung und Verfolgung der orthodoxen christlichen Bevölkerung und ihrer Oberhäupter geschildert.

Im November des Jahres 1949 verstaatlichte die albanische Regierung die orthodoxen christlichen Schulen. In den folgenden Jahren wurden die religiösen Veranstaltungen stark eingeschränkt; die sonstigen Schikanen und Maßnahmen gegen die orthodoxen Christen steigerten sich, bis die albanische Regierung das Land schließlich per Dekret (Nr. 4337 / 13. 11. 67)[12] zum ersten atheistischen Staat der Erde erklärte; auf Grund dieser Entscheidung wurden allein 2. 169 religiöse Gotteshäuser (Kirchen, Klöster, Moscheen) konfisziert bzw. zweckentfremdet. Das einzige orthodoxe Priesterseminar wurde geschlossen, die Bischöfe wurden ins Gefängnis geworfen (der Erzbischof Damianos Kokonessēs starb im Nov. 1973 im Alter von 80 Jahren im Gefängnis).

Durch das Gesetz 534 / 17. 11. 75 wurden die orthodoxen Griechen verpflichtet, ihre christlichen Namen aufzugeben und »politisch, ideologisch und ethisch« konforme Namen anzunehmen.

Im letzten Kapitel (S. 114—128) werden die Reaktionen, insbesondere der Kirche Griechenlands, auf die Unterdrückung der Christen in Albanien dargelegt; laut der entsprechenden Protest- bzw. Petitionsschriften der Heiligen Synode der Kirche Griechenlands vom Jahre 1981 zählen die orthodoxen Christen in Albanien heute rund 400.000 Gläubige.

Auf S. 129—140 sind die Texte vom Anhang I und II abgedruckt. Die S. 141—155 enthalten die Anmerkungen. Dem ganzen wird ein Literaturverzeichnis (S. 159—163) beigegeben. Als Zeitdokument folgt ein Abbildungsteil, in dem 15 Fotos verschiedener Metropoliten und Bischöfe Albaniens dieses Jahrhunderts sowie der Gesamthierarchie der Autokephalen Kirche Albaniens auch nach 1952 abgedruckt sind.

Das Buch ist im flüssigen Stil geschrieben und nach den Reformregeln der griechischen Sprache von 1982 im sog. Monotonikon, d. h. Ein-Akzentzeichen-System gehalten. Die Texte der offiziellen Schriftstücke der verschiedenen kirchlichen Kanzleien hingegen sind mit Akzent- und Hauchzeichen abgedruckt, allerdings mit sehr vielen Druckfehlern.

Abschließend kann man sagen, daß das Werk nicht zuletzt wegen der starken Heranziehung bzw. Zitierung von Texten, die Quellenwert für die Zeitgeschichte besitzen,[13] als eine sehr gelungene »Chronographia« im Sinne der Geschichtsschreibung über die Autokephale Orthodoxe Kirche Albaniens gelten kann. Eine Übersetzung des Buches in eine westeuropäische Sprache wäre sehr erwünscht.

*Athanasios A. Fourlas, München*

---

[12] Der Text dieses Dekretes ist hier in griechischer Übersetzung abgedruckt (S. 111—112).

[13] Von den 155 Textseiten (einschließlich Anmerkungen) machen die Quellentexte mehr als 70 Seiten aus.

*Damaskinos Papandreou* (Metropolit der Schweiz), *Θεολογικοὶ διάλογοι. Μία ὀρθόδοξος προοπτική (Διάλογος* 1), Thessaloniki 1986, 355 S.

Für die Christen im deutschsprachigen und überhaupt im westeuropäischen Raum ist das Zusammenleben mit Mitgliedern einer anderen Kirchengemeinschaft eine Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit bedingt das ständige gegenseitige Kennenlernen und zumindest ein Minimum an ökumenischer Gesinnung, auch wenn sie manchmal über den unliebsamen Weg der Auseinandersetzungen und der Polemik geht. Aufgrund der kirchlichen Landschaft hier gedeiht also Ökumene leichter. Auch das, was in der ökumenischen Bewegung geschieht, wird leichter und mit größerem Interesse wahrgenommen und verfolgt.

Im Gegensatz hierzu wächst die ökumenische Gesinnung in Griechenland, in einem Land also, in dem fast die gesamte Bevölkerung der orthodoxen Kirche angehört, verständlicherweise mit größeren Schwierigkeiten. Gerade aus dieser Perspektive gewinnt dieses Buch von Metropolit Damaskinos Papandreou »Theologische Dialoge. Eine orthodoxe Perspektive« an besonderer Bedeutung. Es hat zum Gegenstand nicht die theologischen Dialoge im Rahmen etwa des Weltkirchenrates, sondern die offiziellen theologischen Dialoge, welche die orthodoxe Kirche mit der anglikanischen, der altkatholischen, der altorientalischen, der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche führt. Hierbei ist Papandreou, dessen Name und Wirken nicht nur unter den orthodoxen, sondern auch weiten christlichen Kreisen des Westens gut bekannt ist, bemüht, diese Dialoge — in der oben angeführten Reihenfolge — darzustellen und kritisch zu würdigen. Das Buch ist erschienen, um auch konkret der Vorbereitung und dem Ablauf der III. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz zu dienen (S. 12), die vom 28. Oktober bis zum 6. November 1986 in Chambésy / Genf stattgefunden hat.

In einem ersten Teil (S. 15—141) unter dem oben angegebenen allgemeinen Titel des Buches werden die Geschichte der Dialoge, die pastoralen Implikationen und der Zeugnischarakter des orthodoxen Glaubens, die ekklesiologische Dimension, die Thematik, die Probleme, sowie der Rahmen und die Perspektiven der Dialoge behandelt. Auffallend ist in diesem Teil die überaus positive und optimistische Einstellung des Verfassers, aber auch die profunde Kenntnis der Materie. Es fehlt überdies nicht an vielen fruchtbaren, weiterführenden Gedanken. Als Beispiel sei hier das Plädoyer des Metropoliten für den ökumenischen Dialog im Sinne der Pflichterfüllung der orthodoxen Kirche erwähnt, nicht nur den anderen Kirchen, sondern auch sich selbst gegenüber, weil »eine eventuelle Isolierung dieser (sc. der orthodoxen Kirche) mit einem Gefühl der Selbstgefälligkeit und Genügsamkeit ... ihr nicht einmal die Erneuerung des geistigen Lebens ihres Volkes gestattet« (S. 55). Auch die Bejahung einer Liturgie, an der die Gläubigen anderer Kirchen in Analogie etwa zu den Katechumenen und Büßern der alten Kirche teilnehmen können, zeigt die Offenheit des Autors, aber auch seine Überzeugung von einem intensiven und verantwortungsvollen ökumenischen Dialog. Mit den bilateralen theologischen Dialogen verknüpft er mit Recht die »gesunde Hoffnung auf den gemeinsamen Kelch«, weil durch die Dialoge die Versöhnung erfolgen wird, die für die Teilnahme am eucharistischen Mahl des Herrn auf besondere Weise erforderlich ist (S. 140—141).

Im zweiten Teil (S. 143—355) werden sowohl die Kommuniqués als auch alle Texte veröffentlicht, die in den oben genannten fünf bilateralen offiziellen Dialogen bislang erar-

beitet wurden. Ein Vergleich dieses Buches mit dem Band »Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte ... 1931—1982«, hg. von H. Meyer — H. J. Urban — L. Vischer, Paderborn - Frankfurt 1983, zeigt, daß dieser in bezug auf die Dialoge, welche die orthodoxe Kirche führt, Mängel aufweist. Für den Leser, der des Griechischen nicht kundig ist, sei hier auf einen anderen Band verwiesen: Damaskinos Papandreou (Hg.), Les Dialoges oecuméniques hier et aujourd'hui (Études Théologiques 5), Chambésy / Genève 1985, und besonders auf meinen Aufsatz dort »Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge« (S. 207—232).

Mit diesem Buch, das auch für ein breites griechisches Publikum gedacht ist und wohl deswegen keine Literaturhinweise enthält, hat Metropolit Damaskinos Papandreou einen umfassenden, informationsreichen und ökumenisch wichtigen Beitrag vorgelegt. Es ist zu wünschen, daß das Buch auch ins Deutsche übersetzt wird.

*Theodor Nikolaou, München*

# Chronik

— Am 22. Februar 1986 wurde die neu gegründete Orthodoxe Theologische Fakultät in Sydney (Australien) eingeweiht, so daß seither die theologischen Nachwuchskräfte (Geistliche und Religionslehrer) des fünften Kontinentes vor Ort ausgebildet werden können.

— Vom 29. Mai bis 7. Juni 1986 fand in Bari (Italien) die vierte Plenarsitzung der Gemischten Theologischen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche statt.

— Am 5. Juli 1986 starb in Moskau der 71jährige griechisch-orthodoxe Patriarch von Alexandrien, Nikolaos VI., als er sich auf einer Reise in der UdSSR befand, die er anläßlich des 30jährigen Jubiläums der Wiedereröffnung des Metochions (Außenstelle) des Patriarchats von Alexandrien in Odessa angetreten hatte. Zum neuen Patriarchen wurde am 28. Februar 1987 der Metropolit Parthenios (Koïnidis) von Karthagenē gewählt; seine Inthronisation fand am 8. März desselben Jahres statt.

— Am 31. Juli 1986 verstarb der Patriarch der Rumänisch-Orthodoxen Kirche, Prof. Dr. Dr. h. c. Justin Moisescu, im Alter von 76 Jahren. Zu seinem Nachfolger wurde am 9. November desselben Jahres der Metropolit von Moldavia und Suceava Teoctist Arapescu gewählt; am 16. November wurde er inthronisiert.

— Vom 28. Oktober bis 6. November 1986 wurde im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy / Genf die Dritte Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz abgehalten. Die Konferenz, bei der alle orthodoxen Kirchen vertreten waren, faßte Beschlüsse über folgende Fragen:

a) Die Fastenpraxis der heutigen Zeit
b) Die Beziehungen der Orthodoxen zu der übrigen christlichen Welt
c) Orthodoxie und Ökumenische Bewegung
d) Der Beitrag der Orthodoxen Kirchen zur Verwirklichung des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe unter den Völkern sowie die Beseitigung der rassischen und sonstigen Diskriminierungen.

Die verabschiedeten Beschlußtexte sind im Informations-Bulletin des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy / Genf »Episkesis« (griech. und franz. Ausgabe) Nr. 369 (15. Dezember 1986) veröffentlicht; s. auch Nr. 366 (6. November 1986).

— In Istanbul verschied am 30. Dezember 1986 der Metropolit Maximos (Christopoulos) von Sardes mit 72 Jahren. Der hohe Geistliche gehörte zu den renomiertesten Persönlichkeiten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und war in kirchlichen Kreisen international bekannt, im deutschen Sprachraum besonders durch die Übersetzung seines wichtigen Werkes »Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche. Auftrag zur Einigung« (erschienen bei Herder 1980).

Aus der Chronik des Instituts; Vortragstätigkeit von Prof. Th. Nikolaou im Jahr 1986:

— »Die orthodox-katholischen Beziehungen« im Priesterseminar des Erzbistums von München und Freising. München, 18. Januar.

— »Das Bischofsamt als Einheitsmoment« bei der Ökumenischen Fachtagung der Erzdiözese Wien. Wien, 24. Februar.

— »Die römisch-katholische Kirche in orthodoxer Sicht« in der Kleinen Akademie Garmisch-Partenkirchen. Garmisch-Partenkirchen, 7. März.

— »Die Stellung der patristischen Tradition in der Theologie« im Ökumenischen Institut des Ökumenischen Rates der Kirchen Bossey/Genf. Bossey, 28. April.

— »Der Dialog der Orthodoxie mit dem westlichen Christentum, besonders mit der EKD« im Ökumenischen Institut des Ökumenischen Rates der Kirchen Bossey / Genf. Bossey, 29. April.

— »Kirche aus der Eucharistie. Die Ortskirche in ihrer Fülle aufgrund des Mysteriums der Eucharistie« im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising. Freising, 6. Juni.

— »›Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein.‹ Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit« im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising. Freising, 7. Juni.

— »Ikonenfrömmigkeit. Die Stellung der Bilder im liturgischen Leben der Kirche« im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising. Freising, 7. Juni.

— »Vereint ins dritte Jahrtausend? Zum Stand des Dialogs zwischen orthodoxer und katholischer Kirche« im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising. Freising, 7. Juni.

— »Das Mönchtum zwischen Ost und West« im katholischen Studentenheim »Paulinum«. München, 19. Juni.

— »Die Zukunft der Griechen in Deutschland« bei der Griechisch-Bayerischen Bildungsgesellschaft in München. München, 6. Juli.

— »Der theologische Dialog der Orthodoxen Kirche mit den anderen Kirchen« bei der Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Bonn. Bonn, 8. Oktober.

— »Die Orthodoxe Kirche in Deutschland und insbesondere das neu errichtete Institut für Orthodoxe Theologie« bei der Sitzung der Orthodoxie — Kommission der Evang.-Luth. Landeskirche in Bayern. München, 17. Oktober.

— »Die sozialen Dimensionen der Spiritualität« in der Katholischen Akademie Trier. Trier, 7. November.

— »Die einigende Kraft des Mönchtums in der Ost- und Westkirche« an der Universität Trier. Trier, 5. Dezember.

*Apostolos Barnabas / Ἀπόστολος Βαρνάβας* 46 (1985), 47 (1986)

*Basdekis, A.* (Hg.): Orthodoxe Kirchen in Deutschland, Informationsbroschüre, Frankfurt 1986

Biserica Ortodoxă Română 103 (1985), 104 (1986)

Cyrillomethodianum (Association Hellenique d'Études Slaves) 8/9 (1984—1985)

*Galitis, G. — Mantzaridis, G. — Wiertz, P.:* Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie. Mit einem Nachwort von Werner O. Feißt, München 1987

*Georgakopoulou — Nikolakakou, N. D.: Τὸ φυσικὸν δίκαιον. Ἱστορικοκριτικὴ θεώρησις τοῦ προβλήματος,* Athen 1985

*Gioultsis, W. T.: Εἰσαγωγὴ στὴν κοινωνιολογία τῆς Θρησκείας,* Thessaloniki 1985

Hēmerologion tēs Ekklēsias tēs Hellados / *Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* 28 (1986), 29 (1987)

*Limouris, G. — Nomikos, M. Vaporis:* Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry (Faith and Order Paper, 128), Brookline Mass. 1985

*Link, H.-G.:* Apostolic Faith Today. A Handbook for Study (Faith and Order Paper, 124), Genf 1985

Koptisch-Orthodoxes Zentrum mit St. Antonius-Kloster in BRD, Amba Abraám, Bischof von Faijum (1829—1914), Waldsolms-Kröffelbach o. J.

*Mantzaridis, G.: Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ,* Thessaloniki $^{3}$1985

*Mantzaridis, G.: Ὀρθόδοξη πνευματικὴ ζωή,* Thessaloniki 1986

*Matsoukas, N. A.: Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ Θεολογία,* 2 Bde., Thessaloniki 1985

*Matsoukas, N. A.: Οἰκουμενικὴ Κίνηση. Ἱστορία-Θεολογία,* Thessaloniki 1986

Ortodoxia. Rivista Patriarhiei Române 37 (1985), 38 (1986)

Romanian Orthodox Church News 16 (1986)

Studii Teologice 37 (1986)

Theologia / *Θεολογία* 57 (1986)

*Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki* (Hg.): *Τιμητικὸ Ἀφιέρωμα στὸν ὁμότιμο καθηγητὴ Κωνσταντῖνο Δ. Καλοκύρη,* Thessaloniki 1985

*Tsamis, D. G.: Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου Ἁγιολογικὰ ἔργα. Α': Θεσσαλονικεῖς Ἅγιοι (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς,* 4), Thessaloniki 1985

# Autoren

*Archontonis, Bartholomaios*
Dr. theol., Metropolit von Philadelpheia, Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel
Adresse: Rum Patrikhanesi, Fener Halic, TÜ-Istanbul

*Basarab, Mircea*
Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in München
Adresse: Safferling Str. 2, D-8000 München 19

*Fourlas, Athanasios A.*
Dr. phil., Akademischer Rat im Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Adresse: Schleißheimer Str. 100a, D-8000 München 40

*Kniazeff, Alexis*
Dr. theol., Rektor des »Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge« (Paris)
Adresse: 93, Rue de Crimée, F-75019 Paris

*Mantzaridis, Georg*
Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki, Fachbereich: Soziologie und Ethik
Adresse: Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki, GR-54006 Thessaloniki

*Miron, Radu Constantin*
Protopresbyter der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Brühl bei Köln
Adresse: Graben Str. 41, D-5354 Weilerswist

*Nikolakopoulos, Konstantinos*
Dipl. theol.
Adresse: Arcisstr. 31, D-8000 München 40

*Nikolaou, Theodor*
Prof. Dr. phil., Dr. theol., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Adresse: Roseggerstr. 23b, D-8012 Ottobrunn

*Papas, Athanasios*
Dr. phil., Metropolit von Helenoupolis, Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel
Adresse: Bahariye Şâir Lâtifi Sok. 17/5, TÜ-81310 Kadiköy-Istanbul

*Savvidis, Kyriakos*
Dipl. theol., Forschungsstelle »Gregor von Nyssa«, Universität Münster
Adresse: Drachterstr. 22, D-4400 Münster

*Tinnefeld, Franz*
Prof. Dr., Institut für Byzantinistik, neugriechische Philologie und byzantinische Kunstgeschichte der Universität München
Adresse: Stolzinger Str. 4, D-8000 München 81

*Tsetsis, Georgios*
Protobresbyter, Ständiger Vertreter des Ökumenischen Patriarchats am Ökumenischen Rat der Kirchen
Adresse: P. O. Box No 66, 150, Route de Ferney, CH-1211 Geneva 20

100 Jahre EOS VERLAG Erzabtei St. Ottilien D-8919 St. Ottilien 1885 1985

Anstelle von Festlichkeiten anläßlich des 100jährigen Bestehens des technischen Betriebes des EOS Verlages wird angeboten:

## Evangeliar für die Hochfeste des Kirchenjahres (Jahr A, B, C)

mit Faksimile-Wiedergaben aus dem Codex aureus Epternacensis

27 Sechs-Farbdrucke (mit Golddruck) auf halbmatt elfenbeinfarbigem Kunstdruckpapier (250 gr/), bedrucktes Vorsatzpapier, gebunden mit Goldschnitt und Goldprägung, 30 x 29 cm, 120 Seiten. – Die Festevangelien (zweifarbig) werden den Sprechzeilen der neuen Meßlektionare entsprechend wiedergegeben.

rotor Lederfaserstoff: DM 398,– EOS Buch 500
rotes Schafvolleder: DM 598,– EOS Buch 800
ungeb. Buchblock: DM 320,– EOS Buch 468

Folgende Hochfeste sind aufgenommen: 8. und 25. Dezember, 1. und 6. Januar, 19. und 26. März, Gründonnerstag, Ostersonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz Jesu, 24. und 29. Juni, 15. August, Kirchweihe, 1. November, Christkönig, Maria-Schutzfrau Bayerns.

Die Reichsabtei der Benediktinermönche von Echternach in Luxemburg war ein Zentrum der mittelalterlichen Buchmalerei. Das erste große Zeugnis der Blütezeit ihrer Kunst ist das Goldene Evangelienbuch von Echternach aus den Jahren 1020/30. In jahrelanger täglicher Arbeit haben die Mönche das ewige Wort Gottes als Ausdruck ihres Glaubens mit goldenen Buchstaben geschrieben und schufen ein Werk von unvergleichbarer Pracht, verschwenderisch in seinem Reichtum an Bildmotiven, an herrlichen Ornamenten und farbenprächtigen szenischen Darstellungen zum biblischen Geschehen.

Wie die mittelalterlichen Mönche durch die Buchmalerei ihre Ehrfurcht vor dem Wort Gottes zum Ausdruck brachten, so möchte der EOS Verlag der Erzabtei St. Ottilien entsprechend den heutigen technischen Druckmöglichkeiten durch die Herausgabe eines Evangeliars für die Hochfeste des Kirchenjahres unter Verwendung von Bildmotiven aus dem Goldenen Evangelienbuch von Echternach die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes zum Ausdruck bringen und helfen. Es ist ein Buch für den liturgischen Gebrauch, um die Ehrfurcht der gläubigen Gemeinde vor dem Wort Gottes zum Ausdruck zu bringen, aber auch für den privaten Gebrauch zum Meditieren der Festevangelien des Kirchenjahres. Betrachten Sie die Bilder und Sie werden sehen, daß die Bilder beruhigend auf Sie wirken.

Faksimile-Probedrucke aus dem Evangeliar:

a) vierseitiges Blatt (mit mindestens einem Faksimilebild) DM 20,–
b) achtseitige Bogen (mit mindestens zwei Faksimilebildern) DM 30,–

Faksimileblätter mit Purpurrand, der in unser Evangeliar nicht übernommen wurde:

a) Christi Himmelfahrt mit Pfingsterscheinung (42 x 30,5 cm) DM 10,–
b) Einzug in Jerusalem mit Passion (28 x 38 cm) DM 10,–

In der Zeitschrift „Die Gestalt", Vierteljahreszeitschrift für bildnerische Bindungen (Format: 23 x 29,7) sind vier Faksimile-Wiedergaben in Sechs-Farbdruck mit zwei Seiten Erläuterungen abgedruckt. Die Gestalt, Heft 2/86 DM 4,–

Buchbestellungen: EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien – D – 8917 St. Ottilien

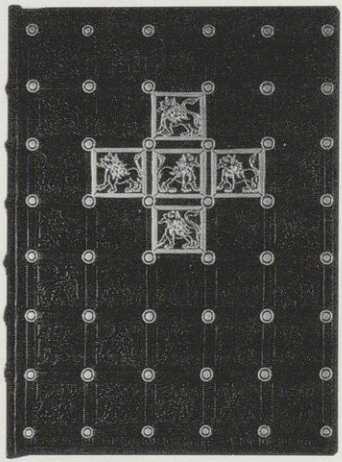
100 Jahre **EOS VERLAG**
**Erzabtei St. Ottilien**
**D-8917 St. Ottilien**

**1885**
**1985**

Anstelle von Festlichkeiten anläßlich des 100jährigen Bestehens des technischen Betriebes des EOS Verlages wird angeboten:

## Evangeliar für die Hochfeste des Kirchenjahres (Jahr A,B,C)

mit Faksimile-Wiedergaben aus dem Codex aureus Epternacensis



27 Sechs-Farbdrucke (mit Golddruck) auf halbmatt elfenbeinfarbigem Kunstdruckpapier (250 gr.), bedrucktes Vorsatzpapier, gebunden mit Goldschnitt und Goldprägung, 39 x 29 cm, 120 Seiten. - Die Festevangelien (zweifarbig) werden den Sprechzeilen der neuen Meßlektionare entsprechend wiedergegeben.

roter Lederfaserstoff: DM 398,— EOS Buch 500
rotes Schafvolleder: DM 598,— EOS Buch 600
ungeb. Buchblock: DM 320,— EOS Buch 498

Folgende Hochfeste sind aufgenommen: 8. und 25. Dezember, 1. und 6. Januar, 19. und 25. März, Gründonnerstag, Ostersonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz Jesu, 24. und 29. Juni, 15. August, Kirchweihe, 1. November, Christkönig, Maria-Schutzfrau Bayerns.

Die Reichsabtei der Benediktinermönche von Echternach in Luxemburg war ein Zentrum der mittelalterlichen Buchmalerei. Das erste große Zeugnis der Blütezeit ihrer Kunst ist das Goldene Evangelienbuch von Echternach aus den Jahren 1020/30. In jahrelanger täglicher Arbeit haben die Mönche das ewige Wort Gottes als Ausdruck ihres Glaubens mit goldenen Buchstaben geschrieben und schufen ein Werk von unvorstellbarer Pracht, verschwenderisch in seinem Reichtum an Bildmotiven, an herrlichen Ornamenten und farbenprächtigen szenischen Darstellungen zum biblischen Geschehen.
Wie die mittelalterlichen Mönche durch die Buchmalerei ihre Ehrfurcht vor dem Wort Gottes zum Ausdruck brachten, so möchte der EOS Verlag der Erzabtei St. Ottilien entsprechend den heutigen technischen Druckmöglichkeiten durch die Herausgabe eines Evangeliars für die Hochfeste des Kirchenjahres unter Verwendung von Bildmotiven aus dem Goldenen Evangelienbuch von Echternach die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes zum Ausdruck bringen und fördern. Es ist ein Buch für den liturgischen Gebrauch, um die Ehrfurcht der gläubigen Gemeinde vor dem Wort Gottes zum Ausdruck zu bringen, aber auch für den privaten Gebrauch zum Meditieren der Festevangelien des Kirchenjahres. Betrachten Sie die Bilder und Sie werden sehen, daß die Bilder beruhigend auf Sie wirken.

**Faksimile-Probedrucke aus dem Evangeliar:**

a) vierseitiges Blatt (mit mindestens einem Faksimilebild): DM 20,—
b) achtseitiger Bogen (mit mindestens zwei Faksimilebildern): DM 30,—

Faksimileblätter mit Purpurrand, der in unser Evangeliar nicht übernommen wurde:

c) Christi Himmelfahrt mit Pfingssendung (43 x 30,5 cm): DM 10,—
d) Einzug in Jerusalem mit Passion (38 x 29 cm): DM 10,—

In der Zeitschrift »Die Gestalt, Vierteljahreszeitschrift für bildnerische Erziehung« (Format: 21 x 29,7) sind vier Faksimile-Wiedergaben im Sechs-Farbdruck mit zwei Seiten Erläuterungen abgedruckt. Die Gestalt, Heft 2/86 DM 8,—

**Buchbestellungen: EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, D – 8917 St. Ottilien**

**PIETAS LITURGICA, Band 3 und 4:**

**Im Angesicht des Todes**

Liturgie als Sterbe- und Trauerhilfe.
Ein interdisziplinäres Kompendium,
hg. von *H. Becker, B. Einig und P.O. Ullrich.*

Band 1: XII und 708 Seiten
Band 2: XII und 771 Seiten

Je Band DM 148,— EOS 283 und 284

Subskriptionspreis bis 31.3.1988:
je Band DM 125,—

Von verschiedenen Fachleuten wird das Thema von verschiedensten Bereichen behandelt: Philosophie, Humanwissenschaften (Volkskunde/Ethnologie, Religionswissenschaft, Soziologie, Psychologie, Medizin), Kunst (Film, Literatur/Lyrik, Musik, darstellende Kunst), Politik, Geschichte, Biblische Theologie (Altes Testament, Neues Testament), Historische Theologie, Systematische Theologie, Missionswissenschaft, Praktische Theologie (Religionspädagogik, Pastoraltheologie, Spiritualität, Homiletik, Liturgiewissenschaft).
Ähnlich wie das Buch »Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium« wird auch das Buch »Im Angesicht des Todes« ein Standardwerk.

## Inhalt


Band 1

*P.-O. Ullrich/H. Becker/B. Einig,* »Im Angesicht des Todes«

I. PHILOSOPHIE

*Hans-Michael Baumgartner,* Ist der Mensch absolut vergänglich?
*Josef Manser,* Der Tod des Menschen. Deutungen des Todes in der Philosophie des 20. Jahrhunderts

II. HUMANWISSENSCHAFTEN

1. Ethnologie/Volkskunde

*Klaus E. Müller,* Sterben und Tod in Naturvolkkulturen

*Jakob Baumgartner,* Christliches Brauchtum im Umkreis von Sterben und Tod

2. Religionswissenschaft

*Patricia Steines,* Jüdisches Brauchtum um Sterben, Tod und Trauer

*Peter Antes,* Tod und Trauer im Islam

3. Soziologie

*Hans-Kurt Boehlke,* Kirchhof — Gottesacker — Friedhof.
Wandlungen der Gesellschaft — Wandlungen der Pietät

*Gerhard Schmied,* Die Sterbe- und Totenliturgie nach dem II. Vaticanum. Anmerkungen eines Soziologen

*Karl-Fritz Daiber,* Reinkarnationsglaube als Ausdruck individueller Sinnsuche

*Klemens Richter,* Toten-»Liturgie«. Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der Deutschen Demokratischen Republik (DDR)

4. Psychologie

*Uwe Steffen,* Archetypische Bilder des Todes. Kampf — Überfahrt — Heimat

5. Medizin

*Heinrich Schipperges,* Sterbebeistand und Trauerarbeit in medizinhistorischer Sicht

*Markus Mäurer,* Thanatologie. Eine Skizze im Umfeld der
Sterbeliturgie

III. KUNST

1. Dichtung

*Fidel Rädle,* »Dies irae«

*Regina Pfanger-Schäfer,* »Mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen?« Todeserfahrung und Lebensverheißung am Beispiel eines Neuen Geistlichen Liedes von Huub Oosterhuis

2. Musik

*Eberhard Maria Zumbroich,* Das russische Totengeläut

*Norbert Bolin,* »Sang- und klanglos«? Musikalische Tradition, gesellschaftliche Kontexte und gottesdienstliche Praxis der Gesangskultur bei Sterben und Begräbnis

*August Gerstmeier,* Der »Actus tragicus«. Bemerkungen zur Darstellung des Todes in der Musik Johann Sebastian Bachs

*Hartmut Möller,* KZ — Atomtod — Ewiges Licht. Das Angesicht des Todes in Musik der Gegenwart

3. Darstellende Kunst

*Gabriele Bartz/Eberhard König,* Die Illustration des Totenoffiziums in Stundenbüchern

4. Film

*Hermann Kurzke,* Über die Frivolität, das Sterben zu filmen.
Bemerkungen zu »Nick's Film« von Wim Wenders


**Buchbestellungen: EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, D – 8917 St. Ottilien**

454 d Theol

# ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

## BILD UND GLAUBE

(Nikaia II. 787–1987 — Ringvorlesung der Universität München im SS 1987)

1. Jahrgang 1987 Heft 2

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

10. FEB. 1988

# ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

1. Jahrgang 1987 Heft 2

# ORTHODOXES FORUM

## Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München

Herausgegeben von Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Dr. phil. Athanasios A. Fourlas

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-8000 München 22

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 36,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 20,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

# Geleitwort

Das vorliegende zweite Heft der Zeitschrift enthält, wie angekündigt, die Ringvorlesung der Ludwig-Maximilians-Universität München, welche auf Anregung des Instituts für Orthodoxe Theologie im Sommer-Semester 1987 gehalten wurde.

Die Idee, daß die Ringvorlesung sich mit dem Thema »Bild und Glaube« befaßt, ist zwar zunächst im Zusammenhang mit dem 1200-jährigen Jubiläum des siebten Ökumenischen Konzils (Nikaia 787) entstanden, aber dieses Thema weist auch einen bleibenden theologischen Sachverhalt auf. Denn das Bild ist, sowohl für den Glauben als auch für die theologische Wissenschaft überhaupt, keine kultische Nebensächlichkeit. Es ist eine theologische Kategorie, die dem Begriff des Wortes vergleichbar ist. Hier genügt es, einerseits auf die Wesenheit des Menschen hinzuweisen, die nach dem Bericht der Genesis eine bildliche ist *(Gen 1, 26)* und andererseits an die Bezeichnung Jesu Christi bei Paulus als »Bild Gottes« *(2 Kor 4, 4; Kol 1, 15)* zu erinnern. Das Bild trägt überdies dem Rechnung, was oft durch die Überbetonung des Wortes und des Verstandes zu kurz kommt, nämlich der Sinnenhaftigkeit und dem Gesamtmenschlichen. Es trägt der grundlegenden christlichen Wahrheit Rechnung, daß das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat *(Joh 1, 14)*.

Wie aus dem Inhaltsverzeichnis zu ersehen ist, machen die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und ihre Bedeutung im Leben der christlichen Kirchen heute den zentralen Aspekt der Vorlesungsreihe aus. Dem Verständnis des Themas »Bild und Glaube« dienen jedoch sowohl die Sicht der Weltreligionen sowie des Judentums und Griechentums, als auch die Behandlung der dem siebten Ökumenischen Konzil vorangegangenen christlichen Entwicklung und des Bilderstreites. Den Schluß der Thematik bildet die moderne Sicht von Bild und Zeichen bzw. Bild und Wort.

Die Wichtigkeit des Themas, aber auch des Anlasses aus orthodoxer Sicht, wurde bei der Eröffnung der Ringvorlesung durch die Anwesenheit S.E. ,des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, Herrn Augoustinos, unterstrichen, der hierfür extra nach München gereist war. Ihm und der Vizepräsidentin der Universität, Frau Prof. Dr. Ina Schabert, danke ich herzlich für ihre Grußworte. Auch den Herren Kollegen, die sich an der Ringvorlesung beteiligt haben, danke ich sehr für ihre Mühe und besonders dafür, daß sie mir ihren Beitrag freundlicherweise zur Veröffentlichung im ORTHODOXEN FORUM überlassen haben.

*Der Herausgeber*

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort ..... 131

Grußwort der Vizepräsidentin der Universität, ***Frau Prof. Dr. Ina Schabert*** ... 133

Grußwort S.E. des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, ***Herrn Augoustinos Lambardakis*** ..... 134

***H. Bürkle,*** Das Bild als Ausdrucksmittel von Glaubensinhalten in den Weltreligionen ..... 135

***H. Meyer,*** Zum Götterbild in der griechischen Religion und Kulturgeschichte . 151

***M. Görg,*** Das alttestamentliche Bilderverbot und seine Bedeutung im frühen Judentum ..... 171

***M. Restle,*** Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche ..... 181

***A. Hohlweg,*** Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil. Hintergründe und geschichtlicher Umriß ..... 191

***Th. Nikolaou,*** Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern ..... 209

***P. Stockmeier,*** Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern ..... 225

***G. Kretschmar,*** Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen ..... 237

***H. Belting,*** Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen ..... 253

***E. Biser,*** Bild und Wort ..... 261

REZENSIONEN: **H. Warnecke,** Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus (F. Laub) — **S. N. Kadas,** *Προσκυνητάρια των Αγίων Τόπων* (K. Savvidis) — **G. Galitis - G. Mantzaridis - P. Wiertz,** Glauben aus dem Herzen (K. Nikolakopoulos) — **W. Styl. Karageorgos,** *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (A. A. Fourlas) ..... 269

CHRONIK ..... 279

EINGESANDTE SCHRIFTEN ..... 282

AUTOREN ..... 284

**Gesamtinhaltsverzeichnis 1987** ..... 285

# Grußwort der Vizepräsidentin der Universität, *Frau Prof. Dr. Ina Schabert*

Eminenz, meine Damen und Herren!

Es ist mir eine besondere Ehre, im Namen des Präsidialkollegiums den Auftakt zur Ringvorlesung der Universität im Sommersemester 1987 geben zu dürfen. Ich schmücke mich dabei mit fremden Lorbeeren, denn geplant hat diese Vorlesung noch mein Vorgänger im Amt des Vizepräsidenten, Herr Kollege Speck.

Mit ihrem Titel »Bild und Glaube« und mit ihrem Inhalt soll die Vorlesung erinnern an das 7. Ökumenische Konzil, das vor genau 1200 Jahren stattgefunden hat. Damals fand der christliche Bilderstreit ein friedliches Ende: das Bild erhielt seinen festen Platz im religiösen Leben.

Man wird annehmen dürfen, daß die Legitimierung des menschlichen Wunsches, sich Bilder zu machen, nicht ganz unwichtig in der Vorgeschichte der Universität war. Zahlreiche Disziplinen in unserer Universität untersuchen Bilder — gemalte, plastische, aus Worten erstellte. Noch zahlreicher sind die Fächer, in denen man beschäftigt ist, selbst Bilder von Realität zu machen: Paradigmen, Modelle, Systeme und diese wiederum wissenschaftlicher Reflektion zu unterwerfen.

Die Anregung zum hochinteressanten Thema »Bild und Glaube« ging von einem neu eingerichteten Fach aus, vom Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie, den Herr Kollege Nikolaou innehat. Herr Nikolaou wird gleich einige Erläuterungen zu dem von ihm entworfenen interdisziplinären Vorlesungsprojekt geben. Die Universität ist glücklich darüber, daß der Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie in München geschaffen und mit Professor Nikolaou so qualifiziert besetzt werden konnte. Die Bestrebungen der orthodoxen Kirche, hier eine Ausbildungsstätte für Orthodoxe Theologie zu errichten, haben damit einen hoffnungsvollen Anfang gefunden. Wie es weitergeht, muß die Zukunft zeigen!

Heute abend freuen wir uns besonders darüber, daß die Präsenz der Orthodoxen Theologie an unserer Universität unterstrichen wird durch die Anwesenheit des griechisch-orthodoxen Metropoliten für Deutschland, Seine Eminenz Augoustinos. Ich begrüße Ihre Eminenz ganz herzlich, und danke Ihnen dafür, daß Sie der Ringvorlesung ein Geleitwort geben werden.

Ich begrüße auch den Generalkonsul von Griechenland, Herrn Beveratos, bei uns. Ich begrüße die anwesenden Gäste, die unserer Einladung an die Gesellschaft von Freunden und Förderern oder im Rahmen des Studium Generale gefolgt sind, und begrüße alle Mitglieder unserer großen, nachwuchsreichen Universitätsfamilie, die mit ihrer Anwesenheit interdisziplinären Wissensdurst bekunden: die Studenten, die nichtwissenschaftlichen Mitarbeiter, und die Kollegen.

Danken möchte ich schließlich Herrn Kollegen Bürkle, der heute abend die eigentliche Vorlesung halten wird und damit von der Sache her den Anfang macht.

# Grußwort S. E. des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, *Herrn Augoustinos Lambardakis*

Die verstärkte Besinnung auf den gemeinsamen Glauben der Kirche im Osten und im Westen tritt zwar vornämlich im Rahmen der vielfältigen interkirchlichen Kontakte und Gespräche zutage. Sie geschieht aber auch durch das Wiederkehren von wichtigen Ereignissen aus dem Leben der einen ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends. Ein solches Ereignis ist das siebente Ökumenische Konzil, welches im Jahre 787 in Nikaia/Bithynien stattgefunden hat und dessen 1200jähriges Jubiläum wir in diesem Jahr feiern.

Dieses Konzil ist das letzte Ökumenische Konzil, das die Ost- und die Westkirche gemeinsam haben. Es ist das Konzil, welches die christologischen Auseinandersetzungen der vorangegangenen Zeit zu einem endgültigen, für alle verbindlichen Abschluß gebracht hat, indem es festgelegt hat, daß Jesus Christus nach seiner menschlichen Gestalt bildlich dargestellt werden darf. Dadurch wird — nach den Worten des Konzils — die wirkliche und nicht etwa eine scheinbare Menschwerdung Christi verkündet. Gerade die Wirklichkeit der Menschwerdung ist eine conditio sine qua non für die Wirklichkeit des Heils in Christus. Die bildliche Darstellung des Herrn dokumentiert — dem Wort des Evangeliums entsprechend — das zentrale Ereignis der Menschwerdung Christi in der Menschheitsgeschichte. Deshalb sind die Bilder für den christlichen Glauben ein wesentliches Ausdrucksmittel der Heilserfahrung und -geschichte in der Kirche. Als Ausdrucksmittel der christlichen Heilsgeschichte gelten auch die Bilder der Engel, der Mutter Gottes und der übrigen Heiligen, wie ebenfalls das Konzil festgelegt hat.

Die Tatsache, daß die Ludwig-Maximilians-Universität in diesem Sommersemester anläßlich der 1200-Jahr-Feier des siebten Ökumenischen Konzils die Ringvorlesung mit dem Thema »Bild und Glaube« veranstaltet, erfüllt mich als den Metropoliten der griechisch-orthodoxen Christen in der Bundesrepublik Deutschland mit großer Freude. Denn die Anfertigung von Ikonen und ihre Verehrung ist für meine Kirche gemäß den Entscheidungen dieses Konzils und im Sinne des vorhin Ausgeführten ein wesentlicher Glaubensartikel. Aus diesem Grunde möchte ich den zuständigen Gremien der Universität herzlich danken. Nicht zuletzt danke ich Herrn Professor Nikolaou, der diese Ringvorlesung iniziiert und vorbereitet hat.

Ich wünsche dieser Veranstaltungsreihe gutes Gelingen.

# Das Bild als Ausdrucksmittel von Glaubensinhalten in den Weltreligionen

*von Horst Bürkle, München*

In einer Zeit, in der vom Bildhaften schier unbegrenzter Gebrauch gemacht wird, haben wir Anlaß, neu über den Zusammenhang von Bild und religiösem Glauben nachzudenken. Die Wirkungen, die vom Bild ausgehen, erscheinen unmittelbarer als die des gesprochenen oder zu lesenden Wortes. Die Natur des Menschen ist hier offensichtlich aufnahmebereiter, ja — strapazierfähiger. Anders lassen sich die hohe Auflage und der Konsum von Bildmagazinen und Bildbeilagen, die Videoproduktion und die Stunden täglichen Fernsehempfanges nicht erklären. Die Botschaft, die vom Bild ausgeht, erreicht uns in einer Schicht unseres Menschseins, in der sie direkter und nachhaltiger vernommen zu werden vermag als über den akustischen Wellenbereich.

In dieser Situation ist uns das Jubiläum des 1200. Jahrestages des 7. Ökumenischen Konzils von Nikaia (787) ein willkommener Anlaß, neu über die Bedeutung des Bildes für den Glauben nachzudenken. Dem kaiserlichen Erlaß Leos III., des Isauriers (717-741), und seiner Nachfolger gegen die Verehrung der Bilder haben damals Theologie und Kirche leidenschaftlich widerstanden. Was zum äußeren Anlaß des Bruchs zwischen der Kirche im Westen und dem byzantinischen Kaiser werden sollte, war doch zugleich von einem inneren Konsens des Widerstandes der Kirche in Ost und West getragen. Gegen die von Kaiser und Armee ermutigten Bilderstürmer hielten Kleriker und Laien, Künstler und Theologen, an ihrer Spitze der berühmteste damalige byzantinische Theologe, Johannes Damaskenos, an der frommen Tradition der Kirche fest. In ihr hatte das Bild seinen festen »Sitz im Leben« der Kirche. Für den zukünftigen Weg der ökumenischen Christenheit aber gilt es in Erinnerung zu halten: Die geistliche Einheit der Kirche in Ost und West scheiterte nicht an der Frage der Rolle des Bildes. Sie zerbrach durch den Machtanspruch von Herrschern auf einen Bereich, der ihnen nicht unterstand, nämlich auf den Glauben der Kirche und seinen Ausdruck im Bild. Verronnen ist der Machtanspruch des byzantinischen Kaisertums. Geblieben ist die Bedeutung, die das Bild für den Glauben hat. Mit ihrem Festhalten an dieser Tradition hat die Kirche in Ost und West ihre Identität und in dieser Hinsicht ihre innere Einheit trotz des darauf folgenden Schismas bewahrt. Diese Tatsache ist Grund, in einem Jahr wie diesem neu über den Zusammenhang von Bild und Glaube nachzudenken.

Der Blick auf die Weltreligionen kann uns dabei helfen, wieder Zugang zum Verständnis des religiösen Bildes und zum verehrenden Umgang mit ihm zu eröffnen. Wir gehen dabei in einem zweifachen Schritt vor. Zunächst werden wir versuchen, uns das Wesen und die Phänomenologie des religiösen Bildes als Ausdruck des Glaubens vor Augen zu führen. Diesem mehr grundlegenden folgt dann ein abschliessender zweiter Teil mit Bild-

Beispielen aus einzelnen Religionen. An ihnen soll verdeutlicht werden, inwiefern im Bild das Wesentliche des betreffenden religiösen Glaubens zum Ausdruck kommt.

Vom religiösen Bild gilt, daß es nicht schlechthin, einfach »Bild« ist. Es hat Teil an dem, was es »repräsentiert«. Im Bilde vergegenwärtigt sich das den Sinnen nicht unmittelbar Zugängliche in Gestalt des Symbolischen. Diesen Zusammenhang von Bild und Symbol gilt es festzuhalten, will man das Bild als Ausdrucksmittel des Glaubens verstehen. Vom religiösen Symbol gilt, daß es Verweischarakter hat, über sich hinausweist. »Das Symbol weist auf eine in ihm ruhende Wirklichkeit, die hinter der äußeren Gegenstandswelt liegt. Das religiöse Symbol stellt also Elemente der gegenständlichen Welt in den Dienst der Manifestation des Transzendenten, drückt durch Seiendes das Sein aus und weist auf es hin.«[1] Dieser mediale Charakter alles Symbolischen gilt auch für das religiöse Bild. Seine Werthaftigkeit liegt in dem, was Paul Tillich die »Authentizität« des Symbols nennt. Eben in dem Grade, in dem es zu vermitteln, ja — zu vergegenwärtigen vermag, hat es seine Authentizität. Wie das Symbol des Wortes und des Ritus setzt auch das Symbol des Bildes für den verehrenden Beschauer etwas unmittelbar gegenwärtig. Es muß die in ihm sich anzeigende religiöse Erfahrung angemessen, d.h. unverstellt und unverkürzt wiedergeben. Darum vermag es seine symbolische Gültigkeit zu verlieren, wenn es diesen seinen offenbarerischen Mittlerdienst einbüßt. Das geschieht etwa dort, wo sein Wert nur noch im rein Ästhetischen ausgemacht zu werden vermag. Das religiöse Bild, das seiner Funktion in Ritus und Liturgie beraubt ist, muß diesem Verfallsprozeß unterliegen. Die wertvolle alte Ikone im Herrenzimmer über der Hausbar oder die Christophorusgestalt im Foyer einer PKW-Verkaufsfiliale sind die krassesten Beispiele eines solchen Verlustes an symbolischer »Authentizität«.

Dem Verlust durch den Entzug seiner »existentiellen Grundlage« *(P. Tillich)* steht auf der anderen Seite ein anderes Mißverständnis des religiösen Symbols gegenüber. Es begegnet uns dort, wo »das symbolische Material mit dem verwechselt wird, auf das es hinweist[2], mit anderen Worten, wenn das Bild seinen medialen Charakter verliert. Es repräsentiert dann nicht mehr, sondern es präsentiert sich selbst. Der in Anbetung sich vollziehende gläubige Umgang mit dem Bild steht dann nicht mehr im Dienste des Gottesdienstes. Das Bild hat sich sozusagen verselbständigt. Unter Einbuße seiner Symbolfunktion bindet es den Menschen an sich. Es hindert den sinnlich vermittelten Zugang zur Gotteserfahrung anstatt sie zu eröffnen. In dieser zweiten Möglichkeit des symbolischen Authentizitätsverlustes liegen die Anlässe zu allen ikonoklastischen Protestbewegungen, die die Geschichte der Kirche begleiten. Sie richten sich gegen den Eindruck des nur noch magischen Umgangs mit dem religiösen Bild. Es ist jener Umschlag, der im Anblick auf die aufgerichtete eherne Schlange nicht mehr sein Vertrauen auf die rettende Zusage Jahwes zum Ausdruck bringt, sondern das Zeichen selber anzubeten beginnt *(Numeri 21)*. Aber mit dem möglichen *abusus* des religiösen Bildes ist die Notwendigkeit seines rechten *usus* nicht aufgehoben. Darin eben haben sich die Ikonoklasten aller Zeiten getäuscht,

---

[1] *K.D. Nörenberg*, Analogie Imaginis, Gütersloh 1966, S. 83.

[2] *P. Tillich*, Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1962, S. 10.

und eben darin hat sich die Kirche im Jahre 787 mit Recht für ihre Tradition und d.h. für die symbolische Authentizität des Bildes entschieden. Paul Tillich drückt diese Wirklichkeit, die im Symbol liegt, so aus: »Jede Religion« muß »auf die Bewahrung ihrer Symbole bedacht sein; denn sie selber bleibt nur solange am Leben, wie ihre Symbole lebendig bleiben, die sie als Ausdruck ihres Wesens geschaffen und immer wieder umgeschaffen hat. Wenn die Symbole einer Religion ihre Macht verloren haben, dann stirbt auch die Religion ab. Solange aber die Symbole lebendig sind, ist ihr Mißbrauch als Idol unvermeidlich ... Negativ kann man sagen, daß ein religiöses Symbol um so wahrer ist, je mehr es der Verabsolutierung ... widersteht und je zwingender es dadurch, daß es sich selber negiert, über sich hinausweist auf das »Heilige-Selbst«, die tiefste Mächtigkeit des Seins und Sinns«[3].

Mit dem letzteren ist bereits der Umkreis angesprochen, der für das Bild als religiöses Ausdrucksmittel notwendig hinzugehört. Dieser größere Zusammenhang läßt sich mit den Stichworten »heiliger Raum«, »heilige Zeit« und »heiliger Mensch« umschreiben. Gemeint ist zunächst der kultische Raum, in dem sich das gottesdienstliche Geschehen abspielt. Es ist jener ausgesonderte Raum, der sich von sonstigen profanen Räumen unterscheidet. Dabei kann es sich um den der Gemeinschaft der Gläubigen zugänglichen Tempel, um eine Kirche oder auch um Stationsbilder und Schreine handeln, die an bestimmter Stätte ihren Ort und ihre bestimmte Funktion haben. Orte dieser Art sind von Hause aus durch heilige Geschichte qualifiziert. Hier hat sich etwas für die Gemeinschaft der Gläubigen Wesentliches ereignet. Hier ruht ein besonderer Zeuge, ein Märtyrer oder ein in seiner Existenz für die betreffende Gemeinschaft Exemplarischer. Dann ist es die Reliquie, die die Verbindung zum stiftenden Ursprung verkörpert. Auf jeden Fall qualifiziert die Geschichte der Verehrung eine solche Stätte und damit die Bedeutung des Bildes. Wer hierher kommt, sucht nicht wie der Besucher einer Ausstellung das Neue in der Darstellung, das gestalterische Vermögen des Künstlers. Er kommt als Anbetender, als Opfernder oder als sich in die Wesenhaftigkeit des Geschauten Versenkender. Vor allem für den Hindu und für den Buddhisten ist das Bildnis Anlaß zur meditativen mystischen Einswerdung mit dem in ihm Verehrten. Nicht nur die Bhakti-Frömmigkeit ist hier der Weg zur Wandlung des Selbst durch Einigung mit dem göttlichen Seinsgrund. Das Schauen des Bildnisses geht über in die heilende Erfahrung des alten upanishadischen Bekenntnisses: *tat twam asi* — d.h.: Du (der im Bruchstückhaften dieses Lebens Isolierte) bist immer auch Teil des Ganzen (des verborgenen göttlichen Seins). Ātman und Brahman gehören zusammen.

Zum Bild als Ausdruck des Glaubens gehört darum nicht bloß der Mensch als distanzierter Betrachtender, sondern als der sich am Ort göttlicher Gegenwart Erneuernder. Der Mensch handelt in der Gegenwart des im Bilde ihm Erscheinenden, und an ihm wird gehandelt. Er ist Subjekt und Objekt zugleich. Der Umgang, der hier und nur hier zu vollziehende Ritus oder die heilige Liturgie sind es, die das Bildnis herausheben und an dieser Stätte zu seiner spezifischen Funktion erheben.

---

[3] *Ebd.*, S. 11.

Zahlreich sind die Ausdrucksweisen, in denen sich der Mensch auf die Begegnung mit dem Sakralen im Raum und vor dem Bildnis vorbereitet. Den Purgationsriten in den Naturreligionen entsprechen bestimmte symbolische Handlungen in den Hochreligionen. Am Eingang zum Heiligtum werden die Füße gewaschen, das Haupt verhüllt, der Tilaka in der heiligen Tempelfarbe auf die Stirn des Hindu gedrückt. Man nähert sich in der Geste der Anbetung, kniend oder gesenkten Hauptes. Der Gebrauch geweihten Wassers erinnert an das Wort des Propheten »Weh mir, ich vergehe! Ich bin unreiner Lippen«[4]. Der ausgesonderte Ort und die besondere Zeit, die jetzt beginnt, verlangen vom Menschen, daß er sich dem hier Besonderen gegenüber verhält. Für den säkularisierten Menschen ist dies schwer nachvollziehbar. Der Tempel, die Kirche mit den sie bergenden Bildnissen sind nicht zu besichtigen. Sie sind Stätten der Teilnahme und der Teilhabe. Darum bleiben bestimmte Hindutempel für Fremde gesperrt. In der Gegenwart des im Bildnis gegenwärtigen Heiligen kann es nur um *pūjā* — um verehrendes, hingebendes Sichverhalten — gehen, nicht um touristische Neugierde. Das Wort an Moses: »Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden«[5] gilt in unterschiedlicher Weise in allen Religionen. Es hat gerade dort seine Gültigkeit im konkreten Verhalten gefunden, wo die Vergegenwärtigung des Heiligen im Bildnis dem Menschen heiligmäßiges Verhalten abverlangt. Raum, Zeit und menschliches Verhalten bilden den Umkreis, in dem die innere Mächtigkeit des im Bildnis Begegnenden erfahrbar wird. Das religiöse Bildnis ist damit Zentrum, soz. integraler Bezugspunkt für alle die genannten Komponenten, die eine heilige Stätte ausmachen. Sucht man nach einer religionsphänomenologischen Bestimmung dieses Ortes, der die so unterschiedlichen Erscheinungsformen in den Weltreligionen umgreift, so wird man sie in einer Beschreibung wie der G. van der Leeuws finden: »An der heiligen Stätte lebt die Macht. Ihre Wirkungen machen sich da bemerkbar. Was einmal geschah, wiederholt sich am heiligen Ort. Der Tod Christi wiederholt sich am Altar. Die Entstehung der Welt erneuert sich im ägyptischen Tempel ... Der babylonische Tempelturm ist ein Abbild der Welt. Es nimmt nicht wunder, daß von jeher die Menschen zu den als heilig erkannten Stätten, wo die Macht der Welt sich täglich erneuerte und man dem Herzen der Welt sich nähern konnte, Pilgerfahrten unternommen haben. In gewissem Sinne ist jeder Tempelgang, jeder Kirchenbesuch eine Wallfahrt«[6].

Mit dem oben beschriebenen Kontext des Bildes hängt nun noch etwas anderes zusammen. Im Abbild begegnet das Urbild. In der verehrenden Schau stellt sich der oder das Geschaute selber ein. Wie sich im Symbol des Wortes *viva vox* als Wort Gottes selber vernehmen läßt, so vermag das bildgewordene Symbol lebendige, gegenwärtige Vermittlung zu sein. Die Übergänge freilich sind hier fließend. Immer steht die Gefahr im Raum, daß das Symbol ins Idol umschlägt. Das zum Idol gewordene Bild aber ist verfügbar geworden. An dieser Nahtstelle verläuft der Graben zwischen dem, was für den Christen heiliges Bild sein kann, und dem, was als Götterbild für den Menschen in anderen Religionen »habhaft« geworden ist. Der evangelische Theologe Carl-Heinz Ratschow hat bei seiner

---

[4] *Jes. 6 V. 5.*

[5] *Exodus 3 V. 5.*

[6] *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, Stuttgart 1956, S. 455.

Umschreibung göttlicher Präsenz im Bilde diesen Umschlag zum Habhaftwerden im Auge: »Die Gottheit wird im Bilde ›festgehalten‹ (das ›gefesselte‹ Gottesbild z.B. des Dionysos auf Chios u.a.). Das bildhafte ›Halt‹ repräsentiert die Gottheit und wird als die Re-präsentation ›verehrt‹. Die Verehrung drückt sich darin aus, daß das Bild gesalbt und gekleidet wird, daß vor ihm Lichter leuchten und Weihrauch wallt, daß man vor ihm betet und sich vor ihm verneigt, daß man ›es‹ anruft und es berührt, daß man es zur Verantwortung zieht und auch schlägt (Peitschung des Pan-Bildes z.B. bei schlechter Jagd, Theokrit) ... Die Gottheit handelt als Bild«[7].

Auf Grund seiner Symbolqualität hat das Bild teil an dem, was es vergegenwärtigt. Aber um nicht zum Idol zu werden, muß im Umgang mit ihm jene Differenz gewahrt bleiben, die allein ihm seine Repräsentanzfunktion ermöglicht. Hier drohen die Grenzen nicht selten zu verwischen. Zwischen dem Waschen, Kleiden und Nähren eines Vishnu-Bildnisses oder dem Besprengen der Statue der Göttin Kali mit dem Blut frisch geschlachteter Ziegen in Kaligat in Kalkutta und dem liturgisch fixierten Kuß der Ikone als tiefstem Ausdruck der Anbetung verläuft solche Grenze. Sie bezeichnet den Unterschied zwischen Symbol und Idol.

Auch christlicher Bilderkult war in der Geschichte der Kirche nicht immer geschützt vor dem Verlust solchen Unterschieds. Ihn in Erinnerung zu halten, hat schon die Synode von Elvira i.J. 306 in ihrem *Canon 36* und einzelne Kirchenväter, an ihrer Spitze Epiphanius, gemahnt. Das wahre christliche Bild, so konnte gesagt werden, sei Gottes Bild in den Herzen der Gläubigen, also ein deutlicher Versuch, für die Gläubigen die Differenz zwischen Urbild und Abbild zu verdeutlichen. Hier liegt der Ansatz der Kritik an der Bilderverehrung. In ihrer extremsten Form führte sie zur Verneinung des religiösen Bildes überhaupt. Aber im Unterschied zur bildlosen Tradition der hebräischen Religion und später auch zum Islam wurde die Vergegenwärtigung im Bild christlicherseits mit Hinweis auf die Menschwerdung des Gottessohnes begründet. Dem in Zeit und Raum erschienenen Gottessohn und seiner Gegenwart in den Sakramenten entspricht die Vermittlung durch die doppelte Gestalt des Symbols im Wort und im Bild.

Im Bilde eine Bibel der Armen, der Leseunkundigen zu sehen, entsprach wohl der Praxis. So konnte Papst Gregor I. feststellen: »Was dem des Lesens Kundigen die Schrift, das gewährt dem Unkundigen der Anblick der Bilder.« Aber es trifft doch nur eine Seite der Sache, soz. ihren *sensus paedagogicus*. Auch bei Martin Luther begegnet uns dieses Motiv wieder. Aus katechetischen Gründen plädiert er für die Beibehaltung der Bilder in den Kirchen der Reformation. Aber in der Möglichkeit der Veranschaulichung geht die Symbolqualität des Bildes als Ausdruck des Glaubens nicht auf. Es ist nicht nur Untermalung dessen, was die Wortverkündigung in der Vollmacht des Heiligen Geistes zu bewirken vermag — nämlich Gegenwart Gottes selbst. Es will selber solche Vergegenwärtigung sein.

Solche Repräsentanz i.S. des Sich-einstellens für den Beschauer gilt ja auch schon für das nichtsakrale Bildnis. Im Bilde der Mutter, das in einer Familienecke des Wohnraumes hängt, begegne ich der Mutter selber. Ihr Bild steht für einen ganzen Zusammenhang: Von

---

[7] Art. »Bilder und Bilderverehrung«, RGG 3, Sp. 1268.

frühester Kindheit über die Jugend hinaus gemeinsam durchlebtes Leben. Erinnerung, die im Bilde wieder lebendig wird, ruht auf einem unmittelbaren Bezug zwischen mir, dem Beschauer, und der Person des Bildes, aus der dieses mein gegenwärtiges Leben hervorging und deren Wesen sich in das meine und in das ihrer Kindeskinder eingeprägt hat. Alles dies beinhaltet das Bild nicht allein. Es ist in ihm geradezu »verkörpert«. Immer wieder kristallisiert sich ein lebendiger Bezug heraus. Das historisch Vergangene gewinnt in der Zuwendung zum Bilde seinen Gegenwartsbezug. Was durch unsere Biographie in solcher Weise seine aktuelle Sprache gewinnt, geschieht im sakralen Bildnis noch einmal in einer anderen, tieferen Dimension. Es wendet das Vergangene ins Heute. Aus der Erinnerung der Heilsereignisse wird das Signal ihrer unmittelbaren, die Gegenwart erfüllenden Teilhabe. Aus der frommen, dankbaren *commemoratio* wird heilstiftende *participatio.*

Identität im Bilde: Hier liegt das letzte und tiefste Geheimnis des religiösen Kultbildes. Geheimnis ist und bleibt es dehalb, weil diese partizipative Beziehung eine verborgene bleibt. Sie ist nicht der Bildqualität als solcher zu entnehmen. Die nach ästhetischen Maßstäben zu bestimmende, soz. »objektive« Schönheit oder gar Vollkommenheit garantiert hier noch nichts. Das Mysterium gegenwärtiger Widerfahrnis im Bilde erschließt sich nach eigenen Gesetzen. Und diese Gesetze haben mit dem zu tun, was den betrachtenden Menschen mit dem im Bilde Begegnenden schon auf verborgene Weise verbindet. Sehen oder Nichtsehen haben hier die Dimensionen des Erleuchteten oder des Unerleuchteten. Diese Voraussetzungen aber sehen in den Religionen höchst verschieden aus. Sie verweisen in das Zentrum dessen, was das »Heil« in einer Religion für den Menschen bedeutet. Um solches »Herzstück« also geht es, wenn wir nach der Möglichkeit der Teilhabe an dem fragen, was oder wer in dem betreffenden Bildnis sich vergegenwärtigt. Dazu ein Beispiel:

Für den gläubigen Buddhisten ist »das letzte Ziel aller Verehrung die erlösende Einsicht in die Wesensidentität und anfangs- und endlose Nicht-Zweiheit zwischen dem Selbst des Gläubigen und der »Buddhanatur«[8]. Teilhabe an dem im Bildnis des Erleuchteten Geschauten geschieht für ihn darin, daß er sich selber auf den Weg des Buddha begibt. Das innere Auge der hier und jetzt vollzogenen Meditation erst eröffnet ihm Zugang zur wahren Anschauung. Erst in dem Maße, in dem er mitvollzieht, was im Antlitz des »Erhabenen« ansichtig wird, vermag er überhaupt zu »sehen«. Sehen ist hier gekoppelt an verwandelnde, erleuchtende Wahrnehmung. Weil er selber, der Lehre des achtfachen Pfades folgend, in dem hier Abgebildeten anfänglich schon mitvorkommt, darum findet er sich nicht vor einem anderen, ihm Fremden. Eigenes Noch-Unterwegssein und vollendete Buddha-Natur begegnen sich hier wie äußere Ansicht und Wesensschau. Sich versenkend in das Bild des Vollkommenen, entnimmt sich der Meditierende seiner raumzeitlichen Daseinsweise. Vorauseilend partizipiert er jetzt schon an dem ihn beseligenden Entnommensein, an der Buddhanatur: »Indem ich also erkannte und also schaute, wurde meine Seele erlöst vom Verderbnis der Lust, und meine Seele wurde erlöst vom Verderbnis des Werdens, und meine Seele wurde erlöst vom Verderbnis des Irrglaubens, und meine Seele wurde erlöst vom Verderbnis des Nichtwissens. Im Erlösten entstand die Erkenntnis: Ich

---

[8] *D. Seckel,* Buddhistische Kunst Ostasiens, Stuttgart 1957, S. 200.

bin erlöst. Vernichtet ist die Geburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt: also erkannte ich«[9]. So hört der Buddhist den Buddha nicht nur sprechen im heiligen Pali-Kanon. So begegnet er ihm jetzt im Bilde des Weltentrückten. Aber er selber ist noch nicht dort. Er wird zurückkehren in den Straßenlärm des modernen Bangkok oder Tokyo. Immer wieder muß er einkehren, um im Bildnis dieses Erleuchteten schrittweise auf dem Wege weiterzukommen. Am Ganzen dieser Erscheinung gilt es zu partizipieren; denn nur stückweise läßt sich etwas von der Buddha-Natur realisieren. So wie die innere Erleuchtung das Geheimnis der Bildbetrachtung ist, so bleibt das Unerreichbare des Zieles das Geheimnis auf dem mühseligen Pfad der Lehre: »Gleichwie, ihr Mönche, das große Meer allmählich tiefer wird, allmählich abfällt, allmählich sich aushöhlt und kein jäher Abfall vorhanden ist, ebenso auch, ihr Mönche, ist in dieser Lehre und Disziplin die Schulung eine allmähliche ... ist das Fortschreiten auf dem Pfade ein allmähliches, und es gibt kein plötzliches Vordringen zur vollen Erkenntnis ...«[10].

Im Bilde des Erleuchteten enthüllt sich dem Gläubigen das Geheimnis seines »Unterwegsseins«. Er begegnet sich selbst in seinem Schicksal und in seiner Selbstbestimmung. Und wenn er in die grinsend-grimmige Maske des Erdgottes Māra und der ihn begleitenden verführerischen Schönheiten blickt, dann weiß er ebenso: *mea res agitur!* Ich bin noch einer auf dem Wege: der Versuchung ausgesetzt, schwach, lustabhängig. Das Bild ist insofern immer auch ein Stück Selbstbildnis. Es enthüllt sich dem Betroffenen. Es hat nicht nur eine Botschaft zu vermitteln. Es teilt sich dem Beteiligten mit.

Dietrich Seckel hat in seinen Untersuchungen zur buddhistischen Kunst darauf hingewiesen, daß der »Realitätsgrad des Kultbildes von dem Reifegrad und der auf ihm beruhenden Sehweise des Gläubigen« abhängt: »Ebenso tritt ... bei der Rolle des Bildes für die Meditation, zu den beiden Gliedern der Gleichsetzung, dem Numen und seinem Bilde, als drittes wiederum die Wesensnatur des Gläubigen hinzu. Dieser soll durch meditative Anverwandlung den Seinsgehalt der Bilder in sich verwirklichen, ihren Sinn in sich zum Leben bringen«[11]. Heinrich Zimmer spricht vom Kultbild als einem »Werkzeug«, das die »Ineinssetzung von Seher und Gesicht« bewirken soll. Zugespitzt nennt er es »einen zu psychisch-sakralen wie magischen Funktionen zweckmäßig konstruierten Apparat«[12].

Genau in dieser Instrumentalisierung des buddhistischen und hinduistischen Kultbildes wird im Sinne unseres Themas seine spezifische Art als Ausdrucksmittel dieser Religionen deutlich. Welche Rolle der Gläubige selber im Verhältnis zur Funktion des Bildes spielt, zeigt besonders die hinduistische *bhakti*-Frömmigkeit. Sie ist jene mystische Form der Gottesliebe, in der der Verehrende in der von ihm verehrten Gottheit aufgeht. Das Kultbild dient der Transformation. Der Adept wird selber Vishnu oder Krishna. Das Verhältnis ist darum nicht mehr das zwischen Beschauer und Betrachtetem, sondern wird beschrieben als Vorgang der Einigung. Das Götterbild übernimmt hier die Rolle einer Art

---

[9] *G. Mensching*, Buddhistische Geisteswelt, Baden-Baden o.J., S. 27.
[10] *Ebd.*, S. 31.
[11] *D. Seckel*, a.a.O., S. 201.
[12] *H. Zimmer*, Kunstform und Yoga im indischen Kultbild, Berlin 1926, S. 25 f.

»Entselbstung«. In den Yoga-Traditionen wird die Ineinssetzung von Seher und Gesicht als jener außerordentliche Zustand des *samādhi* beschrieben. Das sinnlich zu Schauende hat hier nur noch eine nachgeordnete Bedeutung. Es ist »Stütze« im Vorgang der Versenkung. Für die Meditierenden gilt es, durch die im Bilde sich kundgebende Erscheinungsform hindurchzudringen. Das bildlich zu Schauende wird hier zu dem zu Durchschauenden. Es bleibt Station auf dem Wege. Als Vehikel der Beförderung ist es nötig, schließlich aber dann entbehrlich. Insofern alles Bildhafte teil hat an der Vorläufigkeit dieser *māyā*-Scheinwelt, gilt es für den Yogi hindurchzustoßen zur verborgenen Einheit in der Vielfalt möglicher Erscheinungen. Ziel ist ein Zustand, in dem »Akt und Objekt der Meditation nicht länger als voneinander getrennt betrachtet« werden. Mircea Eliade nennt den Zustand eine »reale Koinzidenz zwischen der Erkenntnis des Objektes und dem Objekt der Erkenntnis. Das Objekt stellt sich dem Bewußtsein nicht mehr in den Relationen dar, die es bestimmen und als Phänomen definieren, sondern »wie wenn es leer von sich selbst wäre«[13].

Der meditative Umgang mit Bild oder religiösem Zeichen enthüllt etwas von dem Grundlegenden, das in diesen Religionen als das Heil erfahren wird. Der Mensch will sich reintegrieren in den als göttlich verehrten kosmischen Gesamtzusammenhang. Alles noch in die Erscheinung Tretende ist darum das Vorläufige. Sich-Verlieren in das Unanschauliche, bedeutet hier sehend werden. Erlösung heißt, sich befreien aus den Fesseln des Raum-Zeitlichen. Das Konkrete und Bestimmte, dieses personhafte Selbst und dieses geschichtliche Dasein gilt es aufgehen zu lassen in dem nicht mehr namhaften und vorstellbaren Urgrund allen Seins. Dem religiösen Bild und Zeichen hier gerecht zu werden, setzt voraus, es als Medium dieses Vorgangs zu sehen. Es erscheint dem Gläubigen als »eine räumliche Konkretion oder Materialisation«, als ein — wie Seckel unter Berufung auf Heinrich Zimmer sagt — »magisches Gefäß der individuell differenzierten Erscheinung des Göttlichen oder Absoluten, als die das Unentfaltet-Unanschauliche sich dem inneren Auge des Frommen darstellt«. Als »Aufgabe des Verehrungsaktes« kann sich »umgekehrt ein Abbau vollziehen, durch den auf meditativem Wege die Mannigfaltigkeit der Formen eingeschmolzen oder reduziert wird bis zum unentfalteten Mittelpunkt, der endlich auch noch schwindet. Als diese unentfaltete Mitte soll der Gläubige sich selber wissen. Bildentwicklung und Bildeinschmelzung sind zwei reziproke Vorgänge, in denen der Doppelaspekt der Welt erfahren und zugleich überwunden wird«[14].

Daß der Gläubige im Bilde nicht nur etwas oder jemanden sieht, sondern in ihm seine eigentliche Bestimmung, ja — seine letzthinnige Identität findet, gilt in bestimmtem Sinne für jedes Bild. Am Beispiel des buddhistischen und des hinduistischen haben wir uns verdeutlicht, was in diesem ereignisträchtigen Zirkel, der den Gläubigen mit dem Bilde umschließt, sich vollzieht. Auch dort, wo wie in der Kunst des ZEN gegenständliche Darstellung in die symbolgeladene Aussage der Kalligraphie übergeht, geht es um diesen »Zirkelschluß« zwischen Betrachter und Betrachtetem. Er bewirkt letztlich die Aufhebung der Distanz. Die vollendete Schau erfüllt sich in der meditativen Identität.

---

[13] *M. Eliade*, Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit, Zürich 1960, S. 87.
[14] A.a.O., S. 202.

In anderer Weise gilt dies für die Funktion des Bildes im christlichen Kultraum. Aber es gilt auch hier i.S. innigsten Beteiligtseins des Betrachtenden in und an dem von ihm Erschauten. Im Bilde des Geschehens der heiligen Nacht in Stall und Krippe begegnet ihm nicht nur ein Stück verehrungswürdiger Gottesgeschichte. Das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* — der Ewige, der hier zeitlich wurde — beinhaltet ja sein Heil. Ihm ist er durch die Taufe sakramental einverleibt. Seine wahre Existenz ist in ihm verborgen. Das Geheimnis, das Bild und Gläubigen umspannt, ist darum auch hier tiefer als in der bloßen Anamnese: »Dies ist einmal für dich geschehen«. Indem er sich verehrend und anbetend in die Zeugen der göttlichen Geburt einreiht, erlebt er nicht nur eine Art Gleichzeitigkeit mit ihnen. Er begegnet im Bilde sich selbst als dem in Christus Wiedergeborenen. Er dringt hindurch zu seiner wahren Identität. Es ist dieses Geheimnis des Neuen Seins, das Bild und Betrachter umschließt. Es hebt alle distanzierte Betrachtung in die geheimnisvolle Einheit mit dem Geschauten auf. Nicht in der Identitätsfindung, aber in dem, was solche Identität ausmacht,unterscheidet sich das Bild für den Christen wesenhaft von der Bedeutung der Bildnisse in anderen Religionen. Im unterscheidenden Vergleich zu dem oben angedeuteten Bildumgang im hinduistischen und im buddhistischen Bereich läßt sich sagen: Das Motiv im Bilde, also am Beispiel unseres Weihnachtsmotives des Krippengeborenen, ist gerade nicht verstanden als eine der möglichen Manifestationen eines absoluten, unanschaulichen göttlichen Brahman. Es ist auch nicht die Verkörperung jenes in diesem Leben nie zu erreichenden Zielzustandes, des *nirvāṇa,* das den immer Strebenden und Sich-Bemühenden auf dem Wege motiviert. Im geschichtlich Geschehenen behält das im Bilde Erscheinende seine unauswechselbare Einmaligkeit. Dieser Ereignischarakter in seiner Unauswechselbarkeit bezeichnet hier den Bildinhalt. Er gilt auch für das ins noch Zukünftige verweisende Bildnis eines apokalyptischen Geschehens oder himmlischer Herrlichkeit. Der wiederkommende Christus, Weltenherr und Richter, bleibt identisch mit dem Krippengeborenen. Was jenseits der Geschichte sich ereignet und sie abschließt, bleibt bestimmt durch diese Heilsgeschichte. Die Art und Weise, in der sich der Gläubige hier mit Geschichte, Gegenwart und Zukunft seines Heiles identifiziert, vollzieht sich nicht — wie wir in Bezug auf Indien hörten — um den Preis einer Einschmelzung »der Mannigfaltigkeit der Formen«. Der Gläubige vollzieht im meditativen Verehrungsakt gerade nicht den »Abbau« des im Bilde Zu-Schauenden hin zu einer »unentfalteten Mitte«, in der er »sich selber« findet.

Was wir uns durch die Identität asiatischer Bildfrömmigkeit wieder in Erinnerung bringen lassen können, ist die mediale Funktion des Bildes. Das Geheimnis seiner Erfassung gründet im unanschaulichen Geheimnis des Sichselber-Erfassen-Lassens. Im Gegensatz aber zu jener meditativen »Bildeinschmelzung« bleibt das heilige Bild für den Christen Hinführung. Nicht der Beschauer findet sich und seine Identität darin, sondern er läßt sich finden und seine ihm fremde neue Identität enthüllen. Dies geschieht nicht um den Preis einer Auflösung des im Bilde Festgehaltenen. Die »Botschaft« des Bildes, seine Wesensschau, ja — das In-ihm-Selber-Sichfinden, läßt seine Auflösung ins zeitlos Mystische gerade nicht zu. Im Gegenteil: Alles hängt an der bleibenden Konkretion dieses Heilsgeschehens. Das Bild der *θεοτόκος,* der Gottesgebärerin Maria, kann interkulturell die unterschiedlichsten menschlichen Erscheinungsformen annehmen. Aber sie bleibt die den Engelgruß aufnehmende, begnadete Gebärerin, die den eingeborenen Sohn Gottes ins

Fleisch bringt. Und dieses Geschehen ist nachträglich nicht einzuschmelzen in allgemeine verborgene Bedeutungsgehalte meditativer Selbstfindung. Es geht nicht darin auf, daß es inspiriert zu eigenem dienenden Gehorsam, zu Hingabe und Leidensbereitschaft. Das Mysterium des Bildes liegt hier in der durch den Sohn gestifteten neuen Einheit, an der die im Bilde Vergegenwärtigte und ich, der verehrende Betrachter, teilhaben.

Für die Bedeutung, die das Bild als Ausdruck des Glaubens in der Geschichte der Religionen gewonnen hat, sind zwei weitere Elemente wichtig. Sie betreffen den Ursprung des Bildes und seine Überlieferungstreue. Das heilige Bild wird, vergleichbar dem heiligen, offenbarenden göttlichen Wort, nicht als Kunstwerk bloß aus Menschenhand begriffen. In den Naturreligionen ebenso wie in den Hochreligionen finden sich nicht selten Überlieferungen, die den übernatürlichen Ursprung eines Kultbildes belegen. Es ist dann auf wundersame Weise durch das Einwirken des Gottes selbst zustande gekommen. Der Mythos oder die legendäre Überlieferung wissen darüber zu berichten, daß dieses oder jenes heilige Bildnis nicht menschlichen Ursprunges sind. Zumindest in der Kultgeschichte selber kommt das Wunderbare der von ihm ausgehenden Wirkungen zum Ausdruck. In der Begegnung mit dem Bilde begegnet der Mensch im Heiligen dem Heilenden. Wichtiger als die Überlieferung seines Ursprunges wird deshalb die Traditionsgeschichte, die sich mit der Verehrung dieses Bildes verbindet. Sie weiß davon zu berichten, was Menschen in der Zuwendung der im Bilde verkörperten Macht an Hilfe oder wunderbarer Errettung erfahren haben. Solche »Traditionsgeschichte« bildet sich heraus als eine lange Überlieferung des Glaubens, der sich mit solchem Bildnis verbindet und sich in der Zuwendung zu ihm immer wieder neu verifiziert.

Die sakrale Bedeutung eines Kultbildes kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Künstler nicht aus eigener Kraft und Begabung das Bild erschafft. So geht im Hinduismus beim Bau eines Tempels die besondere Weihe des Baumeisters voran. Nur in einem solchen rituell bewirkten neuen Zustand ist er in der Lage, das Heiligtum zu schaffen. »Während der Installationsriten muß der Bauherr über Vāstupuruṣa meditieren: dann wird sich ein Wunder an ihm vollziehen. Die Werkzeuge sollen vorher verehrt werden, damit sie ihrer Aufgabe gewachsen sein werden. Die Baumaterialien werden infolge ihrer Bestimmung transsubstantiiert: in ihnen nimmt die Idee materielle Gestalt an«[15].

Was im Bereich indischer sakraler Kunst wie auch in anderen Religionen mit der rituellen Verwandlung der Substanz vorgestellt wird, erfährt in der christlichen Ikonographie seine Wende ins Spirituelle. Nicht die kunstfertige Hand des Malers oder Bildhauers war es, die hier allein am Werke war. Gott selber in Gestalt des Heiligen Geistes hat den Künstler inspiriert. Wie jede vollmächtige Predigt geistgewirkt zur Anrede Gottes selber zu werden vermag, so versteht sich der Künstler als Gefäß und Instrument heiligen Geistes. Damit hängt nun ein anderes zusammen. Die Gestaltung erscheint nicht als eine beliebige. Sie ist nicht ohne weiteres in das künstlerische Ermessen gestellt und der geschmacklichen Beliebigkeit überlassen. Die ikonographische Überlieferung nimmt dann eine Art »Kanonisierung« des Ausdrucks vor. Es bilden sich bestimmte Typisierungen heraus mit feststehenden Bedeutungsgehalten. Auch dafür sind in den einzelnen Religio-

---

[15] *J. Gonda*, Die Religionen Indiens I, Stuttgart 1960, S. 327.

nen die Gründe höchst unterschiedlich. Für den Entwurf eines indischen Tempelbaues gilt, daß er nach Anlage und Maßen präzise festliegenden Maßgaben zu folgen hat.« Jede Einzelheit seines Baues beruht auf rituellen, in architektonischen Handbüchern niedergelegten und in Ritualtexten begründeten Vorschriften, seine Errichtung ist ein auf Grund mythischer Wahrheit stattfindender Ritus«[16].

Nach dem Verständnis neuer, aktualisierender Aussagen und Bezeugung christlicher Wahrheit ändern sich in der christlichen Kunst nicht nur die Stilepochen. Auch der einzelne kommt mit seinem Verständnis desselben Motivs je neu und anders zu Wort. Diese Entwicklung, die vor allem im Abendland Reichtum und Vielfältigkeit christlicher Kunst eröffnete, hat mit solcher Freigabe der Gestaltung durch den Künstler zu tun. Von Hause aus aber folgt auch im Christentum die Bildgestaltung bestimmten,kanonisch zu nennenden Regeln. Die Treue zum Ursprünglichen wurde hier auch in der Gestaltung der Ikone gesehen. Diesen Zusammenhang hat die Ostkirche festgehalten. So wie die heilige Liturgie nicht einfach den Schwankungen des jeweiligen Zeitempfindens unterworfen wurde, so sind auch dem heiligen Bild — der Ikone — in den Geschmacksvarianten künstlerischen Ausdrucks Grenzen gesetzt. Der Mensch und seine Aussage haben zurückzutreten hinter das von Gott Empfangene. Das von Generation zu Generation übermittelte Erbe im Bilde soll erhalten bleiben. So fällt auch dem Bilde wie dem kanonisierten Wort die Rolle zu, in aller Diskontinuität der Zeitläufe das Kontinuum des sich gleichbleibenden göttlichen Heilswirkens zu verkörpern.

Wir haben uns an einzelnen Grundphänomenen zu verdeutlichen versucht, was grundsätzlich zum Bild als Glaubensausdruck in den Religionen zu bemerken ist. Wir wollen uns abschließend an wenigen Beispielen — soz. *pars pro toto* — verdeutlichen, inwiefern das Bild unverwechselbarer, spezifischer Ausdruck einer Religion ist. *Shiva* — der Herr des Tanzes — erscheint als die ins Bild gebannte Glaubensaussage des Hinduismus. Er vollzieht den kosmischen Tanz: ewiges Stirb und Werde, Wiederkehr nicht nur der Einzelseele in unendlicher Reinkarnationsfolge. Das Universum selber bewegt sich in endlosen Kreisen von Untergängen und Neuentstehungen. Shiva erscheint hier als der, der durch seine Kraft die »Mächte der Entfaltung, Erhaltung und Auflösung der Welt« freisetzt[17]. In der rechten oberen Hand sehen wir eine kleine Trommel, geformt wie ein Stundenglas. Sie gibt den offenbarenden Ton. Ton und Äther gehören für den Hindu zusammen. Mit ihm wird das erste, das uranfängliche Element ins Leben gerufen. »Ton und Äther bedeuten den ersten, wahrheitsschwangeren Augenblick der Schöpfung, die produktive Energie des Absoluten in ihrer Anfang setzenden kosmogenetischen Kraft.«[18]

In der gegenüberliegenden Linken erscheint die vernichtende Flamme, Symbol des Untergangs. Für den heutigen Betrachter ist sie bleibende Erinnerung daran, daß er sich am Anfang eines Kālī-Yuga, einer spätherbstlichen Weltzeit, befindet. Feuer nimmt hinweg und zerstört. Es ist — fast möchte man sagen — nicht nur fahrplanmäßiges Schicksal dieses Kosmos. Es ist auch die Flamme, die den Betrachter selber zu Asche verwandeln wird, die sich einmal in eine der heiligen Flüsse verliert.

---

[16] *Ebd.*, S. 326.
[17] *H. Zimmer*, Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur, Zürich 1951, S. 169.
[18] *Ebd.*, S. 170.

Umfangen von solchem Reigen ewiger Rhythmik gewährt der Gott zugleich das Andere: Seine Rechte, leicht erhoben, will die Furcht bannen. Die *abhaya-mudrā*-Gebärde verkündet: Fürchte dich nicht! Und die korrespondierende Linke verweist auf den linken erhobenen Fuß als Grund dieser Zusage. Erdengelöst ist dieser Fuß. Jeder Hindu versteht diese Tanzhaltung. Sie erinnert ihn daran, daß er sich diesem verderblichen Kreislauf zu entnehmen vermag. *Tat twam asi* — du bist immer auch das Ganze *(brahman)* — lautet die Baghavadgītā-Formel für diese Befreiung aus der *māyā*verhafteten Unwirklichkeit. Elefantenrüsselartig führt der linke Arm diese Hand nach unten. Gaṇesha, der Elefantengott, Sohn dieses tanzenden Shiva, wird verehrt als Hindernisse beseitigender Starker. Der rechte Fuß hält den Dämon nieder: *Apasmāra Purusha* — der Vergeßliche und Unachtsame. Sich im Vordergründigen dieser ansichtigen Welt verfangen, bedeutet für den Inder Blindheit. So verkündet der tanzende Shiva beides: Sieg des Schauens über die Unerleuchtetheit, Aufforderung zur Freiheit vom Schein, bleibendes Vergehen und Entstehen. Wer nach der Weltanschauung des Hindu fragt, begegnet ihr in diesem Bilde.

Dem durch die Jahrhunderte kanonisierten Shiva-Bildnis stellen wir ein neuzeitliches Wandbild eines buddhistischen Reformordens in einem Kloster in Südthailand gegenüber. Die Lehre des Erleuchteten nimmt hier Gestalt an in den Erfahrungen heutiger Existenz. Schönheit und Reichtum weisen transparent auf die *Ursächlichkeit des Leidens* hin. Es ist die »unheilvolle Existenz«, die hier dem Beschauer in der vermeintlich begehrenswerten, glückhaften Welt begegnet. Dem der Lehre des Buddha Folgenden fallen dabei die Worte des Palikanons ein: »Als der Erhabene die Erleuchtung erlangt hatte, saß er unter dem Bodhibaume bei Uruvela am Ufer des Flusses Neranjāra und genoß sieben Tage lang die Seligkeit der Erlösung. Nach Ablauf dieser sieben Tage erhob er sich aus seiner Meditation und betrachtete mit der Einsicht des Erleuchteten die Welt. Da sah er die Wesen in mannigfachen Gluten brennen und in mancherlei Qualen schmachten, die aus Begierde, Haß und Verblendung entstanden sind. Und er sprach feierlich diesen Spruch: ... »Betrachte nur diese Welt weit und breit und die Wesen, die im Nichtwissen ganz aufgehen und sich der anderen Wesen freuen: Sie sind unerlöst. Alles, was es an Dasein irgendwo und irgendwie gibt, ist vergänglich, leidvoll, muß sich verändern ... Nur Ausrottung aller Art von Drang führt zu restloser Leidenschaftslosigkeit, zum Ende, zum Nirwāna ... Überwunden ist für ihn Māra, gewonnen die Schlacht, entronnen ist ein solcher allen Daseinsformen.«[19]

Wie im Buddhabilde der Glanz des Vollendeten erscheint, so hier in der »Anatomie« der Leidenschaft der Schrecken des Unerlöstseins. Hier begegnen wir dem Bild als Mittel moderner buddhistischer Bildkatechese. Zum belehrenden Wort in dieser buddhistischen Tagungsstätte und Akademie tritt das Bild als Interpretament. *Tua res agitur* — lautet der Anruf durch das Bild. Und er führt hin zur Buddhabotschaft: »Da ersteht, ihr Mönche, in der Welt der Vollendete, Heilige, völlig Erwachte, im Wissen und Wandel Vollkommene, der Pfadvollender, der Kenner der Welten, der unvergleichliche Bändiger der ungezähmten Menschen, der Lehrer der Götter und Menschen, Buddha der Erhabene.«[20]

---

[19] *G. Mensching*, a.a.O., S. 59 f.
[20] *Ebd.*, S. 223.

*Huan hua kung she*, d.h. »Die Erscheinung der Maya ist der Leerheit Gestalt«. Diese chinesische Pinselstrichzeichnung transzendiert das Kunstvolle, nicht nur seinem Inhalt nach. Wie im ZEN der Bogenschütze eines wird mit dem Flug seines Pfeiles, so der Kalligraph mit der Bewegung des Pinsels. Nicht er, sondern es malt aus ihm und mit ihm. Alles Gegenständliche muß sich auflösen in den Akt reinen Seins, darum wird im Koanspruch rationaler Sinn gebrochen. Ich-Bewußtsein schwindet.Worte weichen dem Schweigen.

Selbst die heiligen Reden des Gautama Buddha müssen, wie das Verhalten des *ZEN-Meisters* auf einem Bilde früher ZEN-Kunst zeigt, zerfetzt werden. Sie stehen der Erleuchtung im Wege. In der Tiefe allein ist Wahrheit, ist Sein. Alles andere kräuselt noch an der Oberfläche eines bewegten Ozeans. Religion ist hier Schweigen und Ruhe. Ausdrucksmittel dafür ist auch das Bild.

Ein Beispiel für das Bild als Ausdrucksmittel des christlichen Glaubens ist das frühere Mosaik im Grabmal der Gala Placidia in Ravenna. Es zeigt das Motiv des *Guten Hirten* und nimmt mit ihm ein zentrales Thema johanneischer Christologie auf. Der alttestamentliche Psalmist schon besingt die wunderbare Weide, auf die Jahve seinen Gläubigen führt *(Ps. 23)*. Was sich dort in den Symbolen der »grünen Aue« und des »frischen Wassers« findet, sieht die Kirche in Christus in anderer Weise erfüllt. Seine »Herde« ist das neue »Geschlecht«, »das Volk des Eigentums«[21], geborgen unter dem Kreuz Christi, in der Glorie des Auferstandenen; aber das Ganze nicht als Idylle. Der Kosmos hat daran Anteil — symbolisiert durch das Sternenmeer: »Denn in ihm ist das All (Universum) erschaffen in den Himmeln und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare ... Durch ihn und auf ihn hin ist alles erschaffen worden.«[22]

---

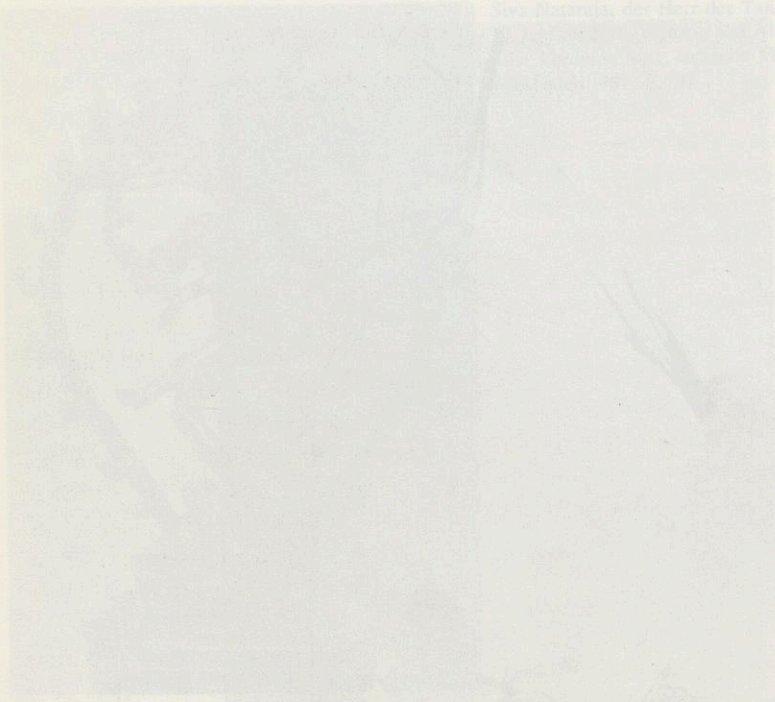
[21] *1 Petr. 2 V. 3.*
[22] *Kol. 1 V. 16.*

Huna Hua Kung Schen = Die Erscheinung der Maya ist der Leerheit Gestalt!
Aus: *Erwin Rouselle*, Vom Sinn der buddhistischen Bildwerke in China, Darmstadt 1968, S. 158

Siva Nataraja, der Herr des Tanzes, Bronze, Madras, 10. Jahrhundert; Victoria and Albert Museum, London
Aus: *Veronica Ions*, Indische Mythologie, Wiesbaden 1967, S. 30

Christus — der gute Hirte. Deckenmosaik im Grabmal der Gala Placidia, Ravenna, 7. Jahrhundert.
*(Reproduktion einer privaten Postkarte)*

Hui Neng, der 6. ZEN-Patriarch, zerreißt die hlg. Schriften, um seine kompromißlose Bevorzugung der persönlichen Erfahrung aus 1. Hand gegenüber den Worten anderer kundzutun.
Hui Neng, gemalt von Liang K'ai, China ca. 1200.
Aus: *Anne Bancroft*, ZEN. Direct pointing to reality, Thames and Hudson 1979.



# Zum Götterbild in der griechischen Religion und Kulturgeschichte*

*von Hugo Meyer, Princeton, N. J.*

»Käme es jemandem in den Sinn« — so polemisiert *Minucius Felix im Octavius (24, 6-8 Kytzler)* — »zu bedenken, mit welchen Marterinstrumenten und mit welchen Werkzeugen jedes Götterbild hergestellt wird, er würde sich schämen, einen Stoff zu fürchten, den ein Handwerker erst mißhandelt hat, um einen Gott zustande zu bringen.« Der Werkstoff ist an dieser Stelle der Argumentation deshalb das potentiell zu Fürchtende, weil Minucius zuvor nachgewiesen hat, daß die sogenannten Götter der Heiden nichts anderes sind als von Menschen divinisierte Menschen, und daß es daher nicht sie selbst, sondern nur ihre Bilder sind, die die Menge anbetet. »Aber vielleicht ist das noch gar kein Gott: der Stein oder das Holz oder das Silber. Wann wird er also geboren? Sieh, wie er gegossen wird oder geschnitzt oder gemeißelt — aber noch ist das kein Gott! Sieh, nun wird er geschmückt, geweiht, angebetet: jetzt endlich ist er ein Gott, da ein Mensch ihn so wollte und weihte« *(Übersetzung von Kytzler).*

Die oft reproduzierten Außenbilder einer in Berlin aufbewahrten attischen Trinkschale geben Einblick in den Betrieb einer Erzgießerei[1] (Abb. 1.2): »schmutzige Kerls«, wie Minucius die Handwerker nennt, sind dabei, den Schmelzofen auf Temperatur für den Guß zu bringen, die in Teilen gegossene Statue wohl eines Läufers zusammenzusetzen bzw. einem schon aufgerichteten Kriegerbild den letzten Schliff zu geben. Zwei dabeistehende Figuren in bürgerlicher Tracht werden vielleicht mit Recht als die Eigentümer der Werkstatt gedeutet, die die laufenden Arbeiten inspizieren.

Das Vasenbild ist zu einer Zeit entstanden (490/480 v. Chr.), als die Frage nach dem Status der Götterbilder, nach ihrem religiösen und kultischen Stellenwert, gerade erst gestellt worden war. Nach dem Stand unserer Überlieferung war Heraklit — also allgemei-

---

* Die im folgenden verwendeten Abkürzungen und Sigel sind diejenigen der Archäologischen Bibliographie bzw. des Archäologischen Anzeigers 1985.

Einige Titel, die bei der Konzipierung des vorliegenden Beitrages konsultiert, im Text jedoch nicht direkt zitiert worden sind, seien vorab genannt: *B. Schweitzer*, Religiöse Kunst im Zeitalter der Tragödie, in: ders., Zur Kunst der Antike (1963) I 284 ff; *E. Kitzinger*, The cult of images before the age of iconoclasm (1954); *H. Dörrie*, in: *M. J. Vermaseren (Hg.)*, Die orientalischen Religionen im Römerreich (1981); *K. Schefold*, Die Bedeutung der griechischen Kunst für das Verständnis des Evangeliums (1983); *G. Radke*, Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom (1987).

Die Bebilderung des Artikels vorwiegend mit Zeichnungen mag unzeitgemäß wirken: sie ist mit Rücksicht auf die Herstellungskosten und den Leserkreis des Orthodoxen Forums erfolgt, dem in der Regel keine archäologische Fachbibliothek zur Hand sein wird. Sie schien überdies vertretbar, da es nicht um stilistische Probleme o.ä. geht.

[1] *E. Simon*, Die griechischen Vasen (1976) Nr.158 mit Literatur; *Beazley Addenda* (1982) 114,400.1.

ner gesagt die ionische Naturphilosophie — ihr Urheber, und man darf es als bemerkenswert ansehen, wie unwirsch sich die Kritik sogleich äußert: »... da beten sie zu diesen Götterbildern, gerade als wenn sich jemand mit toten Steinwänden unterhalten wollte; sie haben eben vom Wesen der Götter und Heroen keine Ahnung!« *(Fragment 5 Diels)*. Es ist nicht zu übersehen, daß die Feststellungen des spätarchaischen Denkers und des eleganten Stilisten und Werbers für das frühe Christentum, einander ähneln. Das mag auf den ersten Blick erstaunlich scheinen, doch handelt es sich keineswegs um einen Zufall. Denn die historischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, aus denen heraus die beiden Aussagen getroffen werden, sind zwar gänzlich verschieden, doch hängen sie auf Grund der besonderen Verdichtung, die die Debatte über den Wert der Bilder im 5. und 4. Jh. erfahren hat, miteinander zusammen. Dies aufzuzeigen, soll im ersten Abschnitt des vorliegenden Beitrags versucht werden, und dabei ist zunächst nach dem Hintergrund zu fragen, vor dem die Äußerung Heraklits zu sehen ist.

Für die Rolle des Bildes im frühen Griechentum ist dreierlei konstitutiv: zum einen das — Heiliges und Profanes fest ineinander verflechtende — Empfinden, daß die Welt von göttlichen Kräften erfüllt ist und daß diese allgegenwärtig und deshalb dem Menschen nahe sind; zum anderen eine Denkweise, die eben diese Kräfte gestalthaft auffaßt, sie präzise konturiert und ihr Wirken im Mythos als Handlung veranschaulicht[2]; und zum dritten eine alles erfassende »Verlebendigung der Materie«[3], die nicht allein dazu führte, daß Statuen und figürliche Reliefs mittels Inschriften als sprechend eingeführt werden, sondern auch Gebrauchsgegenstände: »Ich markiere die Grenze der Agora«, heißt es auf einem in Athen gefundenen, steinernen Pfeiler[4].

Von diesen Voraussetzungen herkommend wird verständlich, warum es zunächst einen dem deutschen Wort »Kultbild« entsprechenden Terminus Technicus gar nicht gab. Denn wohl konnte man beispielsweise der Hera ein Agalma in Gestalt ihrer selbst weihen — das Wort »Agalma« bedeutete soviel wie »kostbare Gabe« —; ihr Kultbild aber wurde mit dem Namen der Göttin selbst bezeichnet (oder auch allgemeiner mit *ἡ θεός)*, eine Unterscheidung zwischen Darstellung und Dargestelltem also nicht getroffen[5]. Es war den Ägineten folglich durchaus ernst, als sie einem Beistandsgesuch der Thebaner, die sich mit den Athenern im Krieg befanden, dadurch nachkamen, daß sie ihnen die Kultbilder der Aiakiden sandten: mit göttlicher Hilfe, das war der Gedanke, sollte der Feind geschlagen werden[6].

---

[2] Vgl. etwa *V. Ehrenberg*, Aristophanes und das Volk von Athen (1968) 257.261 und passim; *RAC* II (1954) 302 s.v. Bild *(H.E. Killy [K. Schefold])*; *U. Hausmann*, Griechische Weihreliefs (1960) 8 f.15 usw.; s. allgemein auch *K. Schefold*, Griechische Kunst als religiöses Phänomen (1959).

[3] *H. Bloesch*, Agalma (1943); vgl. 19 ff.

[4] *T.L. Shear*, Hesp. 8 (1939) 205 f Abb.4; *H. Sauer, Die Antike* 16 (1940) 69 Abb.5; *Bloesch*, a.a.O. 21.

[5] *Ebd.* 19; vgl. im folgenden. — Zu Ritualen an Kultbildern s. *F. Willemsen*, Frühe griechische Kultbilder (1939) passim; *Chr. Vorster*, Griechische Kinderstatuen (1983) 78 mit Anm.304; *B. Gladigow, Visible Religion* 4/5 (1985/86) 114 ff mit Literatur.

[6] *Hdt.* 5,80 f; vgl. auch die Stelle *Xen.*, Hell. 1,4,12, die sozusagen die umgekehrte Sicht bietet; vgl. *Gladigow*, a.a.O. 118; s.a. *RAC*, a.a.O. 303.

Die beschriebene Auffassung findet ihre Entsprechung im Erscheinungsbild archaischer Plastiken[7]. Immer wieder hat man deren unmittelbare Gegenwärtigkeit hervorgehoben, die Fülle des Lebendigen, das sich gleichermaßen in Gesamterscheinung und Einzelformen ausspricht und die Figuren manchmal förmlich zum Platzen zu bringen droht (Abb. 6). Individuelles wird dabei allenfalls beiläufig, über eine Namensinschrift oder Eigentümlichkeiten der Tracht[8], an die Darstellung herangetragen, und die beiden Grundschemata des Kuros und der Kore z.B. werden mit größter Beharrlichkeit repetiert: auf das wirkliche Alter desjenigen etwa, der seine Statue in ein Heiligtum weiht oder sie aufs Grab gesetzt bekommt[9], wird dabei kein Bezug genommen, denn es handelt sich um verdichtete Bilder des Lebens, »die noch in weitgehendem Maße stellvertretende Kraft besitzen«[10]. In weitgehendem Maße, denn nach und nach schält sich auch eine Wertschätzung des »Künstlerischen«, der technisch-handwerklichen Könnerschaft deutlicher heraus, doch wird die Identität von Darstellung und Dargestelltem dadurch vorerst noch nicht in Frage gestellt: Vasenbilder wie die Kalpis des Leningrader Malers in Mailand (Abb. 3)[11] oder auch noch die Schale des Erzgießereimalers, auf der Votivpinakes mit den Köpfen von Athena und Hephaistos gleich neben dem Ofen aufgehängt sind, lassen erkennen, daß die Werkmeister sich und ihre Helfer als ausführende Organe göttlichen Wollens verstehen: sie hatten keine Schwierigkeiten, ein etwa von ihnen selbst gefertigtes Kultbild auch als solches zu verehren[12].

Aber auch nach dem Zerbrechen der archaischen Unmittelbarkeit, als in der Zeit um 500 v. Chr., uns faßbar bei Heraklit, das Wort »Agalma« schon im Sinne von »Kultbild« gebraucht werden kann, bleibt im einfachen Volk die Ansicht fortbestehen, daß Bild und höhere Macht identisch seien. Belege dafür sind zahlreich vorhanden. Da es sich jedoch um kein spezifisch griechisches oder auch nur antikes Phänomen handelt, mögen einige knappe Hinweise genügen[13].

---

[7] Zum Beginn der Großplastik s. *E. Homann-Wedeking*, Die Anfänge der griechischen Großplastik (1950); *H.V. Herrmann*, in: *FS E. Homann-Wedeking* (1975) 35 ff; zur geometrischen Epoche, die ich hier beiseite lasse, s. außer bei den genannten Autoren auch *E. Buschor*, Vom Sinn der griechischen Standbilder (1942) 8 ff; *H. Jung*, Thronende und sitzende Götter (1982); vgl. auch *I. Bald Romano*, Early Greek cult images, Diss. University of Pennsylvania 1980 passim.

[8] *Buschor*, a.a.O. 13; *L. Schneider*, Zur sozialen Bedeutung der archaischen Korenstatuen (1975) 19 ff und passim; s. allgemeiner auch *K. Majewski*, *APolona* 11 (1969) 220 ff.

[9] S. allgemein *G.M.A. Richter*, Kouroi $^{3}$(1970) 1 ff; *Chr. Karusos*, Aristodikos (1961) 26 ff; *J. Ducat*, *BCH* 100 (1976) I 239 ff; vgl. auch *N. Himmelmann-Wildschütz*, Erzählung und Figur in der archaischen Kunst (1967) 11 und passim.

[10] *Buschor*, a.a.O. 14; vgl. auch *N. Himmelmann*, Zur Eigenart des klassischen Götterbildes (1959) 20 und passim über die fast unbeschränkte Kommunikationsfähigkeit archaischer Figuren; *ders.*, Erzählung und Figur in der archaischen Kunst (1967) passim.

[11] *Beazley*, ARV$^{2}$ 571,73; *H. Green*, *JHS* 81, 1961, 73 ff Taf.6.7; *J. Boardman*, Rotfigurige Vasen aus Athen. Die archaische Zeit (1981) Abb.323; *LIMC II* 1,962 Nr.47 s.v. Athena *(P. Demargne);* vgl. auch ebenda die Nr.48.49; *J. Ziomecki*, Les représentations d'artisans sur les vases attiques (1975) 106 Abb.42; *Beazley* Addenda (1982) 141,776.1.

[12] *Buschor*, a.a.O. 14 f. — Zur archaischen Ästhetik vgl. jetzt *B. Hughes Fowler*, *AJPh* 105 (1984) 119 ff.

[13] Vgl. z.B. *L. Radermacher*, in: *FS Th. Gomperz* (1902) 197 ff; *RAC* (wie Anm.2) 303 f; *Xen.*, Mem.1,1,14; *Plat.*, Phaedr. 229 b.c.

Die von Heraklit geäußerte Kritik ist in dem Sinne fundamental, als sie die hisher gültige, einheitliche und umfassende Idee des Religiösen am Beispiel der Gottesvorstellung aufspaltet in einen äußerlich-visuellen und einen gedanklich-eigentlichen Teil: was eben noch Kultbild und eins mit der Gottheit war, wird nun für tote Materie und Menschenwerk ohne Belang erklärt. Dieser und ähnliche Gedanken finden naturgemäß nicht beim einfachen Mann, sondern bei den Gebildeten, die zugleich die Vermögenden sind, Aufnahme, und ein deutlicher Rückgang des für die Frühzeit so bezeichnenden Weihgeschenkwesens ist die unmittelbare Folge[14]. Denn da man ahnte oder wußte, daß man es nur noch mit Abbildern zu tun hatte, mußte schlichte Frömmigkeit, die in Gaben an die Götter ein wirksames oder gar zwingendes Mittel sah, nun ihrerseits zu Segnungen zu gelangen, zwangsläufig suspekt werden[15]. Überhaupt fand in der Oberschicht ein Rückzug aus dem Kult statt — nicht ohne innere Opposition, wie gleich noch zu zeigen sein wird, und volkstümliche Vorstellungen begannen in ständig zunehmendem Maße, das Aussehen der praktizierten Religion (also der nichtphilosophischen) zu prägen[16]. Der göttliche Arzt Asklepios und eine Fülle lokaler Heroen, denen man wunderbare Fähigkeiten zuschrieb, gelangten zu großer Popularität, orientalische Heilsreligionen faßten Fuß in Griechenland, Zauberei und Amulettwesen gewannen zusehends an Boden[17]. In der Werkstatt der Erzgießer auf der Berliner Schale hat das Gehörn oberhalb der Götterpinakia magisch-apotropäische Funktion[18], aber der Raum, den es im Bildganzen einnimmt, ist noch sehr bescheiden. Zweihundert Jahre später, bei *Theokrit,* ist der absurde Liebeszauber der betrogenen Simaitha bereits Stoff für ein ganzes (höfisches) Kleinepos *(2. Idyll),* und auch in den »Argonauten« des Apollonios sind in nicht unerheblichem Umfang derlei Vorlagen aus den Niederungen des Volkslebens verarbeitet[19]. Die distanzierte Haltung der Intellektuellen gegenüber Religion und Kultus hatte diese Dinge literaturfähig gemacht.

Als eine relevante und zugleich umfängliche Gattung von Bildern, deren Charakter durch die religiösen Empfindungen des Volkes geprägt ist, verdienen die Weihreliefs eigens hervorgehoben zu werden. Sowohl ikonographisch, als auch inhaltlich stehen sie zwischen den Exvoten mit den Darstellungen geheilter oder zu heilender Gliedmaßen und Organe einerseits und den Götterbildern der hohen Kunst und der Staatsreligion andererseits (Abb. 4). Denn mit letzteren verbinden sie sich häufig in der Form der Wiedergabe einzelner Götterfiguren, mit ersteren aber deswegen, weil vor allem die Themen der Gesundheit, um die man die Götter bittet, oder der Genesung, für die man ihnen dankt, den Gehalt dieser Bildwerke bestimmen[20]. Sie neigen zu einer gewissen Formelhaftigkeit,

---

[14] *H. Bloesch*, Agalma (1943) 26; *V. Ehrenberg*, Aristophanes und das Volk von Athen (1968) 268 f und passim.

[15] Anschaulich der Fall eines Telesinos, der der Parthenos ein Agalma darbringt und dazuschreibt, sie möge ihn nun kräftig segnen, damit er ihr noch eins weihen könne, *Bloesch*, a.a.O. 24 mit Anm.42; *IG* I² 650 usw.; zum kultisch-sakralen Ursprung des Phänomens vgl. etwa *U. Hausmann*, Griechische Weihreliefs (1960) 4 ff und passim.

[16] Vgl. hier auch *K. Zimmermann*, in: *Ch. Welskopf (Hg.)*, Hellenische Poleis III (1974) 1211 ff. 1242 ff und passim.

[17] S. z.B. *ebenda* 1251 ff.

[18] Nachweise bei *E. Simon*, Die griechischen Vasen (1976) Nr.158.

[19] Z.B. *Apoll. Rhod. 3,838ff.*

[20] Vgl. Hausmann, a.a.O. passim; ders., Kunst und Heiltum (1948) passim; *Zimmermann*, a.a.O. 1246 f; zum Thema zuletzt ausführlicher G. Neumann, Probleme des griechischen Weihreliefs (1979).

was nicht primär eine Frage des künstlerischen Niveaus der sie verfertigenden Bildhauer ist. Es steht vielmehr dieselbe Vorstellung dahinter, die auch der genauen Festlegung des Wortlautes von Beschwörungsformeln oder Gebeten zugrunde liegt — daß nämlich eine sozusagen ordnungsgemäß vorgetragene Bitte die Gottheit zu deren Erfüllung zwingen könne[21]. Das Bild hatte dabei gegenüber dem Gebet noch den Vorteil der Dauer, der Permanenz, und perpetuierte dadurch sowohl die Reverenz des Gläubigen gegenüber der Gottheit, als auch die Verpflichtung der letzteren, sich ihrem Verehrer günstig zu erweisen[22].

Kehren wir zurück zu Heraklit und den Folgen. Neben dem Ephesier darf Xenophanes, der Eleat, nicht übergangen werden. Seine Beobachtung, daß sich die Äthiopen ihre Götter stumpfnasig und schwarz, die Thraker die ihren blauäugig und rothaarig vorstellten *(Fragment 16 Diels)*, hatte ihn nicht nur zu seinem bekannten Bonmot über die Götterbilder der Rosse und Ochsen veranlaßt *(Fragment 15)*, sondern auch zu der Einsicht geführt, daß da sei: »Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich, noch an Gedanken« *(Fragment 23)*. Sätze wie diese ließen zwangsläufig in breiteren Kreisen Mißtrauen wachsen gegenüber der ererbten Religion und ihren Kultabläufen. Die Bilder der Aiakiden beispielweise, die die Ägineten ihren Verbündeten als Hilfskorps gesandt hatten, hatten die Niederlage der Thebaner nicht verhindert. Und überhaupt konnte man sich oft genug davon überzeugen, daß Opfer und Gebete an die Götter nicht die gewünschten oder sogar gegenteilige Folgen hatten — was bei der utilitaristischen, auf einem do-ut-des fußenden Auffassung vom Sinn kultischer Handlungen, die bei den Griechen das Gewöhnliche war[23], an so etwas wie Vertragsbruch seitens der Gottheit denken ließ. An etwas Unmoralisches also, das den Göttern jedoch durchaus zuzutrauen war, denn der Mythos bot hunderte von Beispielen dafür, daß sie es mit der Moral nicht so genau nahmen — oder wenigstens konnte man die betreffenden Erzählungen so auslegen, was noch die christlichen Polemiker weidlich getan haben. Und Jahr für Jahr erhielten Zweifel dieser Art neue Nahrung durch die derben Mythenspektakel und Götterulke der Alten Komödie, und die Wirren des Peloponnesischen Krieges und der Pest taten ein übriges. Symptomatisch ist eine sorgenvolle Äußerung des *Thukydides (2, 53, 4)*, die hier paraphrasiert sei: »Weder Gottesfurcht, noch Menschengesetz bildeten nun noch eine Hürde, denn da man sah, daß alle gleichermaßen vom Todesgeschick hingerafft wurden, kam man zu der Ansicht, daß fromm oder nicht fromm zu sein auf dasselbe hinauskomme ...« Atheismus griff um sich, und mancher — wie z.B. *Protagoras* — erklärte die olympischen Götter für tot: *ὁ μῦθος ἀπώλετο*[24].

Selbstverständlich riefen die zersetzenden Tendenzen die Gegenwehr konservativer Kreise und des Staates als des Trägers der öffentlichen Kulte auf den Plan. Bekannt ist das ungeheure Aufsehen, das i. J. 415 der Hermokopidenfrevel erregte, der die religiösen

---

[21] *U. Hausmann*, Griechische Weihreliefs (1960) 5; s.a. *E. Bevan*, Holy images (1940) 38 und passim. Zu beachten ist grundsätzlich, daß der utilitaristische Aspekt eine sekundäre Entwicklung ist, s. *H. Marwitz, AuA* 11 (1962) 55 ff, was jedoch im vorliegenden Kontext übergangen werden kann.

[22] *Hausmann*, a.a.O. 6 f; *Marwitz*, a.a.O. 57 f.

[23] Vgl. *ebd.* 55 ff und Anm. 21.

[24] Vgl. zur Interpretation dieser Stelle aus Kratinos *Ehrenberg*, a.a.O. 268 mit Anm. 101; überhaupt zum vorliegenden Abschnitt *ebd.* 265 ff.

Empfindungen traditionalistischer Gruppierungen und des einfachen Volkes gleichermaßen verletzte. Und wenn der Redner Lysias einmal davon spricht, daß die Vorschriften für die sachgemäße Durchführung öffentlicher Opfer *ἐκ τῶν κύρβεων und ἐκ τῶν στηλῶν* zu entnehmen seien, so läßt das darauf schließen, daß die althergebrachten Bestimmungen durch Erlasse ergänzt worden waren[25]. »Die Hinwendung der Kreise um Nikias zu alten Ideen des Religiösen wird schlagartig durch (die) Weihung eines Palladions«, also eines archaische Vorbilder imitierenden Bildes der Athena, beleuchtet[26]; der Bildhauer Alkamenes schafft für den Eingang zur Athener Akropolis ein altertümelndes Bild des Hermes Propylaios (Abb. 5)[27], in der Vasenmalerei tauchen — offenbar programmatisch — archaisierende Götteridole auf[28] usw. Nicht zuletzt aber wird man es als bedeutsam ansehen dürfen, daß das Riesenbild der Athena im Parthenon — der kein regulärer Tempel, sondern ein Weihgeschenk für die Siege über die Perser gewesen ist[29] — in seiner überreichen Ausstattung mit bildlichem Schmuck pointiert an Darstellungskonventionen der Archaik anknüpft[30]. Hierher gehört auch das Aischylos beigelegte Wort, daß die alten Götterbilder würdevoller und daher geachteter seien als die neuen[31].

Was kennzeichnet nun die neuen Bildwerke gegenüber ihren archaischen Vorgängern? Äußerlich prägend ist zunächst einmal die Ponderation, vor allem der Kontrapost, d.h. die Hereinnahme des Problems der Schwerkraft in den Figurenaufbau (Abb. 7). Das Gegenspiel von tragenden und lastenden Teilen läßt die Gestalten naturnäher erscheinen, befähigt sie zur Aufnahme des Individuellen, was keineswegs bedeutet, daß nun Realität, womöglich noch in jeder beliebigen Form, einfach gespiegelt würde; denn nach wie vor läßt sich die Vielfalt der Statuen auf einige wenige Grundtypen oder kanonische Schemata zurückführen, die als Umsetzungen gesellschaftlich-ethischer Leitvorstellungen ins Visuelle zu verstehen sind. (Mit dieser Bindung der Form an Norm und Ideal hängt zusammen, daß klassische, bis ins letzte Detail durchkonstruierte Statuen geradezu gegen die Natur verstoßen können[32].) Aber innerhalb der Grenzen der Schemata ist der Spielraum doch beträchtlich geworden, und während im Archaischen die Kennzeichnung der Identität eines Gottes äußerlich, d.h. mittels Attributen erfolgen mußte, wird nun »der persönliche Charakter ... zum Eigenen« der Gottesgestalt, »so daß selbst Fragmente benennbar sind«[33]. Größe und »großartige Unbefangenheit« weisen die Liegende im Ostgiebel des Parthenon[34] auch unabhängig vom Thema der Giebelgruppe als Göttin aus (Abb. 8), die

---

[25] *Lys.* 30,17.18, wo auch gesagt wird, daß gerade die pünktliche Einhaltung des Reglements das Wohl der Stadt garantiere; zur Stelle *Ehrenberg*, a.a.O. 274 mit Anm.147.

[26] *E. Bielefeld, WissZGreifswald* 4 (1954/55) 399.

[27] *D. Willers*, Zu den Anfängen der archaistischen Plastik in Griechenland (1975) 33 ff.

[28] *Bielefeld*, a.a.O. 379 ff, besonders 397 ff.

[29] Zuletzt *F. Preisshofen*, in: *E. Berger (Hg.)*, Parthenon-Kongreß Basel (1984) I 15 ff mit Literatur.

[30] Zur Parthenos s. jetzt die einschlägigen Beiträge bei *Berger*, a.a.O. 175 ff mit Literatur; s.a. *Verf., AM* 102, 1987.

[31] *Porphyr.*, De abst. 2,18; weiteres zu Archaismen der Zeit bei *H. Bloesch*, Agalma (1943) 27 f.

[32] S. jetzt *A.H. Borbein. AM* 100 (1985) 255 ff; vgl. *F. Hiller, MarbWPr* 1965, 8; *N. Himmelmann-Wildschütz, MarbWPr* 1967, 27 ff.

[33] *N. Himmelmann-Wildschütz*, Zur Eigenart des klassischen Götterbildes (1959) 11.

[34] *Ebd.* Abb.1; *F. Brommer*, Die Giebel des Parthenon (1963) Taf. 48.49.

üppigen Formen, das lose Gewand und die lässig-bequeme Haltung bezeichnen sie unzweideutig als Aphrodite. Dionysos wird nun vom Gott des Trunks zum trunkenen Gott (Abb. 9), Ares wird nervös und reizbar geschildert, Athena als im Nachdenken versunken: die Götter erfahren die Macht der Kräfte, für die sie stehen, an sich selbst[35]. Die neue Art des Figurenbaus rückt sie dabei in eine Sphäre, in der sie für sich sind, womit ihr Tun und Dasein als selbstgenügsam charakterisiert ist. Der Raum, der in der Archaik Bild und Betrachter gleichermaßen umfaßte, wird nun geteilt, eine Distanz zwischen beiden etabliert. Es ist gezeigt worden, daß die neuen Götterbilder wie die alten die Epiphanie, das Erscheinen der Gottheit, meinen[36], doch entspricht die veränderte, mehr ins Geistig-Visionäre tendierende Art wie sie erlebt wird, in gewisser Weise durchaus der aus den Schriftquellen geläufigen veränderten Haltung der Menschen zu Göttern und Götterbildern.

Es kann nun nicht wundernehmen, daß eine solche Kunst auch unter den Philosophen Befürworter gefunden und eine Gegenentwicklung zu der von Heraklit und Xenophanes eingeschlagenen hervorgerufen hat. Bemerkenswert ist hier vor allem ein Wort des mit Perikles befreundeten Anaxagoras, wonach »den Erscheinungen ein Unsichtbares zugrunde liegt« und dieses »Unsichtbare im Sichtbaren gegenwärtig ist wie das Innere des Menschen in seiner Gestalt«[37] *(ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα, Fragment 21 a Diels)*. So genommen schien es natürlich gut vorstellbar, daß große, und vor allem inspirierte Künstler über ihre Werke dem Gläubigen etwas von der Wirklichkeit der Götter mitzuteilen, ihn auf echtes religiöses Erleben einzustimmen vermochten. Und in der Tat schloß sich eine Autorität wie Platon dieser Auffassung im Grundsätzlichen an[38]. Die Götter, welche Sterne sind[39], so führt Athenaios im 11. Buch der Gesetze aus, sehen wir unmittelbar mit eigenen Augen, von anderen machen wir uns Bilder, deren Verehrung sie uns gegenüber wohlwollend und dankbar stimmt — wobei er den Sachverhalt an Statuetten des häuslichen Kultes exemplifiziert *(Plat., Leg. 11, 931 a)*. Ein *κύριον*, etwas Mächtiges wohnt ihnen inne, und so mögen schöne und vollendete Statuen etwas Epiphaniehaftes an sich haben, zumindest aber zur Ahnung des Göttlichen und zum Kontakt mit ihm führen[40]. Aber sie bleiben immer Abbilder oder Götterbilder — also Bilder, die Götter darstellen —, welche Bedeutung »Agalma« in dieser Zeit angenommen hat[41].

Die Abbilder können zur Ahnung der höchsten Wirklichkeit verhelfen — werfen wir vor dem Hintergrund dieser Sentenz noch einen kurzen Blick auf die Götterbilder des 4. Jhs., des Jahrhunderts Platons also. Ein Wandel gegenüber dem 5. Jh., der das Verhältnis der Gläubigen zu den Göttern betrifft, drückt sich allein schon darin aus, daß für man-

---

[35] Vgl. allgemein auch den Aufsatz von *K. Zimmermann* wie Anm. 16.

[36] *Himmelmann-Wildschütz*, a.a.O. 19 ff und passim; ders., *MarbWPr* 1960, 44 und passim.

[37] *K. Schefold*, *AA* 1961, 232; das Argument begegnet später wieder bei Porphyrius, vgl. *J. Geffcken*, *ArchRelWiss* 19 (1916-1919) 306.

[38] Vgl. (allgemeiner) *B. Schweitzer*, Platon und die bildende Kunst der Griechen (1953) 51 ff.

[39] Zu Sterngöttern, Sternsymbolik und verwandten Phänomenen vgl. *H. Kyrieleis*, in: *FS F. Hiller* (1986) 55 ff mit Literatur.

[40] Vgl. (nicht unbedingt) *K. Kerényi*, in: Demitizzazione e immagine. Atti Colloquio Roma 1962 (= Archivio di Filosofia 1/2, 1962) 166 f.

[41] *Bloesch*, a.a.O. 30 ff.

che Gottheiten kaum noch Bilder gefertigt werden, während ehemals weniger stark repräsentierte nun weit in den Vordergrund treten. Der Bedeutungsschwund erfaßt besonders diejenigen unter den Olympiern, »deren wesensmäßige Anlage das Inbeziehung-Treten des einzelnen zur Gottheit weitgehend ausschließt«[42]: Hera beispielsweise sowie Poseidon oder Athena sind davon betroffen, während Aphrodite, Dionysos und überhaupt die Mysteriengötter regen Zulauf erhalten. Einige der Ursachen, die hinter diesem Wandel stehen, sind bereits genannt worden, eine andere, sehr wesentliche, ist die Krise der griechischen Polis im Gefolge des Peloponnesischen Krieges[43].

Verändert hat sich auch die Art wie die Künstler die Götter auftreten lassen, das Habituelle sozusagen. Zur Beschreibung des Eindrucks, den Götterbilder des 5. Jhs., der Klassik, beim Betrachter hervorrufen, werden immer wieder Begriffe wie »Feierlichkeit und Macht«, »Hoheit und Würde« verwendet, und ein Blick etwa auf die Athena Typus Hope-Farnese (Abb. 10)[44] oder auch auf die sogenannte Demeter in der Sala Rotonda des Vatikan (Abb. 11)[45] macht deutlich, daß das nicht ohne Berechtigung geschieht. Ein größerer Kontrast dazu als ihn etwa der Apollon Sauroktonos (Abb. 13)[46] und die (sogenannte) Artemis von Gabii (Abb. 12)[47], also Werke des Praxiteles bzw. seines Umkreises, bieten, scheint kaum vorstellbar; denn diese Götter haben eine jugendlich-zierliche Gestalt erhalten und sind mit ausgesprochenen Nebensachen beschäftigt — der eine damit, eine Eidechse aufzuspießen, die andere damit, ihr Gewand zurechtzunesteln. Es ist nicht unverständlich, daß man in solchen Figuren lange Zeit Spielereien einer Genrekunst gesehen hat. Tatsächlich aber unterscheiden sich diese Bildwerke wesensmäßig nicht prinzipiell von den erhabenen Gestaltungen des 5. Jhs., denn auch sie sind Daseinsbilder, die die Götter in Erscheinung treten lassen. Aber das Zeitmaß der Epiphanie hat sich verkürzt, und zugleich ist die Distanz zwischen Dargestelltem und Beschauer um ein sehr wesentliches größer geworden; gerade das selige, sich selbst genießende Hingegebensein der Götter an Beiläufiges, ihr Verzicht auf ein Ausstrahlen, auf ein Raumgreifen ihrer Epiphanie ist der Beleg dafür. Die Vision von den Göttern, die die neuen Bilder vermitteln, hat daher etwas Zufälliges und Transitorisches, das sich gern in stillen Szenen wie den betrachteten manifestiert, jedoch auch eine gebieterische Form annehmen kann, wie sie etwa im Apollon des Leochares[48] vorliegt (Abb. 14). Es sind dies allesamt »überwirkliche Offenbarungen in einer wirklichen Welt«, die von sich aus nicht mehr kommunizieren, sondern denen gegenüber man sich nur noch »schauend verhalten kann«[49].

---

[42] *K. Zimmermann* wie Anm.16, 1241.

[43] S. dazu das Sammelwerk Hellenische Poleis, hg. von *Ch. Welskopf*, I-IV (1973/74) passim; s.a. *W. Welwei*, Die griechische Polis (1983) 243 ff. 286 ff und passim.

[44] *C.C. Vermeule*, Greek and Roman sculpture in America (1981) Nr.31 mit Literatur; unter den männlichen Gottheiten ließe sich z.B passend auf den Kassler Apoll verweisen, z.B. *K. Pfeiff*, Apollon (1943) 81 ff Taf.31; allgemein *E. Schmidt, AntPl* V (1966) 7 ff Taf.1 f.

[45] *Helbig* I[4] Nr.36 (Fuchs); *Lippold, Vatkat* III 1,117 Nr.542 Taf.37.38; vgl. beispielsweise auch die Artemis von Ariccia, *Helbig* III[4] Nr.2130 *(v.Steuben); BrBr* 756.757.

[46] *G.E. Rizzo*, Prassitele (1932) Taf.59 ff.

[47] *Ebd.* Taf.94 ff; *Verf.*, Der weiße und der rote Marsyas. Eine kopienkritische Untersuchung (1987) 26.29 Textabb.3.4.

[48] S. Anm.51.

[49] *N. Himmelmann-Wildschütz*, Zur Eigenart des klassischen Götterbildes (1959) 40 Anm.52. Auch dort, wo den Bildern kein Nutzen zugestanden wird (z.B. bei Euripides und Sokrates), wird das religiöse Erlebnis zur

Die stark vergeistigt-distanzierte Auffassung von den Göttern schlägt bis in erzählerische Darstellungen nach dem Mythos durch, wie etwa die Basis von Mantinea veranschaulichen kann[50] (Abb. 15). Thema ist der Wettstreit des Silens Marsyas mit Apoll in Gegenwart der Musen. Während aber der Verlierer, schon vom Henker bedrängt, verzweifelt seinen Flöten immer neue Töne entlockt, ist von Apoll nicht mit Sicherheit zu sagen, daß oder ob überhaupt er schon gespielt hat. Denn nicht allein macht seine linke Hand die Saiten stumm, sondern seine Rechte, in der man das zum Spiel notwendige Plektron erwarten würde, hebt einen Zipfel Gewand. Die Kithara ohne das Plektron erinnert der Konstellation nach an den Belvederischen Apoll und seine Attribute, denn zwar hält dessen vorgestreckte Linke einen Bogen, aber in der gesenkten Rechten befand sich nicht etwa ein Pfeil, sondern ein Lorbeerzweig[51]. Musikalität, so muß man lesen, ist dem Apoll der Basis von Mantinea wesenhaft, kostet ihn keine Mühe. Für Marsyas dagegen, der die Musik hat erlernen müssen, ergibt selbst ihre Entwicklung zu höchster Kunst nicht mehr als eine Ahnung, eine Vision des wirklich Vollkommenen — welches eben der statuenartig würdevolle Apoll epiphaniehaft aufscheinen läßt[52]. Er ist eigentlich nur noch indirekt Bestandteil der Bilderzählung, und die Basis weist somit auf jene Sagendarstellungen des Hellenismus voraus, in denen lediglich Leidende und Opfer, nicht mehr jedoch die die Leiden als Strafe bewirkenden Götter dargestellt werden (Schleifergruppe; Niobiden Florenz usw.)[53]. Natürlich konnte und sollte der mythenkundige Betrachter sie sich in solchen Fällen hinzuerschließen, doch waren sie wohl von vornherein als mehr oder minder beliebige Konkretisationsformen der großen Göttin Tyche gedacht — des Individuen, Völker und Reiche scheinbar wahllos erhebenden und niederwerfenden Geschicks[54]. Und diesem Fortbleiben der Götter aus den Sagenszenen entspricht es, wenn die Tempelkultbildner des Hellenismus (und der Römerzeit) sich zumeist damit begnügen, in ihren Werken berühmte Vorbilder der klassischen Jahrhunderte nachzuahmen oder umzustilisieren und weiterzuentwickeln[55] (Abb. 16. 17).

Wir können die Untersuchung der Rolle, die die Götterbilder im religiösen Denken der Griechen gespielt haben, an dieser Stelle abbrechen, denn am Ende des 4. Jhs. sind die Weichen für die anschließenden Jahrhunderte der heidnischen Antike gestellt, die Argumentationsmuster ausgebildet. So knüpfen etwa Poseidonios und — auf diesem aufbauend — Dion Chrysostomos an die vorhin referierten Ansichten des Anaxagoras und Platons

---

Schau, und zwar zur inneren, zur Suche nach dem »Gott in uns«, *V. Ehrenberg*, Aristophanes und das Volk von Athen (1968) 278.

[50] *Rizzo*, a.a.O. Taf. 130 ff; *Verf.*, a.a.O. 24.

[51] *R. Tölle, JdI* 81 (1966) 142 ff Abb. 1 ff; *O.R. Deubner, JdI* 94 (1979) 223 ff Abb. 1; *B. Schmaltz, MarbWPr* 1982, 3 ff Taf. 1 ff. — Die rechte Hand des Gottes in der Vorlage zu Abb. 15 ist falsch ergänzt, doch sind am Baumstamm oberhalb des Schlangenkopfes noch einige Blätter vom Lorbeerbüschel kenntlich.

[52] Eben die Form, wie der Gott erscheint, bestätigt ein weiteres Mal die von *Himmelmann*, a.a.O. 23 f konstatierte Wesensverwandtschaft der Götterbilder des 5. und des 4. Jhs.

[53] Zum Thema *P.H. v. Blanckenhagen*, in: *FS E. Homann-Wedeking* (1975) 193 ff; *T. Hölscher, AntK* 28 (1985) 120 ff, besonders 130 ff; Verf. a.a.O. 24 f.

[54] *M.P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion ²(1961) II 200 ff; *Hölscher*, a.a.O. 134 mit dem Zitat in Anm. 91.

[55] Darauf weist vor allem *H.-P. Laubscher*, Hellenistische Tempelkultbilder, Diss. Heidelberg 1960, passim, hin; dort Literatur.

an — und stellen sich gegen Xenophanes und Heraklit (und natürlich gegen die jüdischen und frühchristlichen Denker), wenn sie erklären, daß ein anthropomorphes Götterbild das geeignetste Vehikel für Glauben und Kult ist, weil — nach stoischer Fortentwicklung platonischer Anschauung — die menschliche Seele vom selben Stoff ist wie Gott[56]. Zenon der Stoiker dagegen sieht für seinen idealen Staat weder Götterbilder noch Tempel vor, »weil irdische Handarbeit niemals etwas Heiliges zuwege bringen kann«[57]. In seine (und Heraklits sowie Xenophanes') Fußstapfen (und in die der jüdischen Weisen[58]) treten sodann der Christ Minucius Felix und viele seiner Mitstreiter. Und schließlich sei hinzugefügt, daß noch der frühe Porphyrios und annäherungsweise auch Julian Apostata zu der uralten, aber nie untergegangenen und anscheinend auch nie untergehenden[59] Auffassung zurückkehren, daß die Darstellung der Gottheit und die Gottheit selbst identisch seien[60].

Das sind gewiß Simplifizierungen[61], aber ohne Zweifel stehen doch die für uns so schwer zu erfassenden Götterbilder des 4. Jhs. als der letzte, auf tiefer Empfindung beruhende Versuch da, die Gültigkeit der traditionellen Religionsvorstellungen mittels visueller Formen zu konstatieren. Die hellenistischen und römischen Kultbilder kranken nämlich sozusagen daran, daß sie — mit Rücksicht auf die anthropomorph-gestalthaften Empfindungsgewohnheiten des Publikums — nicht einfach fernbleiben konnten wie ihre Pendants in den Darstellungen der Niobiden- oder Marsyassage. Bedeutsam ist jedoch, daß anikonische Kulte wie das Baityloswesen wieder populärer werden[62], und vielleicht darf man auch die vielen bildlosen Tempel, die Kaiser Hadrian errichtet haben soll, an dieser Stelle erwähnen[63].

Hinsichtlich der Rolle des Bildes im religiösen Kontext ist nunmehr generell in dem Sinne Klarheit gewonnen, daß die (von religiösem Erleben geprägten) Götterbilder sich

---

[56] *E. Bevan*, Holy images (1940) 73; *RAC* II (1954) 316 *(M. Hoepfner)*. Zu Poseidonios s. jetzt *W. Thiller* (Hg.), Poseidonios. Die Fragmente I.II (1982); zu Dio *P. Desideri*, Dione di Prusa (1978); *V. Fazzo*, La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo 1. La tarda antichità (1977) 21 ff.

[57] *Fr. 264. 265 Arnim*; *fr. II 23-26 Festa*; *Hoepfner*, a.a.O. 315 mit weiteren Verweisen. Das Unberührtsein von den Händen menschlicher Werkleute war mit ein Grund für die besondere Heiligkeit der vom Himmel gefallenen Kultbilder, s. *Bevan*, a.a.O. 78.

[58] S. *Bevan*, a.a.O. 17 ff. 35 und passim.

[59] Vgl. etwa *L. Radermacher*, in: *FS Th. Gomperz* (1902) 197 ff; *E. Bielefeld, WissZGreifswald* 3 (1953/54) 107 ff, besonders 109 f; *RAC* II (1954) 325 ff und passim *(J. Kollwitz)*; ders., in: *G. Howe* (Hg.), Das Gottesbild im Abendland $^{2}$(1959) 63.69 und passim.

[60] *J. Geffcken, ArchRelWiss* 19 (1916-1919) 305.312; *Fazzo*, a.a.O. 184 ff. 293 ff und passim. Es sei an dieser Stelle auf die anregenden Bemerkungen *P. H. v. Blanckenhagens*, in: *FS E. Homann-Wedeking* (1975) 199 ff zur Mimesistheorie bei Philostrat hingewiesen, für die die Erfahrung der sogenannten Phantasiai, die die bildende Kunst vor allem des Hellenismus entwickelt hatte (vgl. Verf., Der weiße und der rote Marsyas (1987) 24 f), vorausgesetzt wird; man muß jedoch wohl stärker in Betracht ziehen, daß Philostrats Ausführungen als literarische Äußerungsform eine lange Tradition besitzen, s. etwa unter den Homerischen Hymnen die beiden an Athena gerichteten usw.; auch gälte es zu berücksichtigen, daß manche Architekturformen, die zur Aufnahme von Götterbildern dienten, kosmische Konnotationen besaßen, s. *H. Cüppers, BJb* 163 (1963) 5 f und passim; *E. Simon, MarbWPr* 1981, 6; *Verf.*, Kunst und Geschichte (1983) 150.

[61] Vgl. die detaillierten Ausführungen von Fazzo, a.a.O. passim.

[62] Vgl. allgemein *H. Herter*, WSt 79 (1966) 556 ff; *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion I$^{3}$ (1967) 199 ff, s. besonders 209 Anm. 8; spezieller *RAC* II (1954) 305 s.v. Bild II *(H. E. Killy)*; zu Baityloi s. etwa *EEA* II 72 ff s.v. Betilo *(G. Lilliu)*.

[63] *Vita Alex. Sev. 43,6.*

kontinuierlich und in zunehmendem Maße aus der wirklichen, den Menschen umgebenden Welt »zurückgezogen« hatten, seit der Zwiespalt zwischen Darstellung und Dargestelltem aufgedeckt worden war. Man darf das ganz wörtlich nehmen, denn das Areal, das die Götterbilder räumten, blieb nicht etwa leer, sondern die in ihrer ursprünglichen Bedeutung ausgedienten Formen fanden nun Verwendung für andersartige Inhalte.

In dem Maße nämlich, wie die Götterbilder zu einer Art façon de parler herabsanken, wurde ihr Typenvorrat, wurden ihre Attribute auch für nichtgöttliche Personen und Zwecke okkupierbar. Die Wurzeln des für unser Verständnis eigenartigen Phänomens beispielsweise, daß lebenden [64] Menschen Ehrungen zuteil werden, wie sie sonst nur den Göttern zukommen *(Isotheoi Timai)*, reichen bis ins 5. Jh. hinauf[65], doch wird es erst im frühen Hellenismus üblich, daß die so Geehrten statuarisch auch in den σχήματα (d.h. den ikonographischen Typen) von Götterbildern dargestellt werden[66]. Der eklatanteste Fall der Frühzeit ist dabei wohl das in Goldelfenbeintechnik gefertigte Statuenensemble, das Alexander d. Gr. in dem noch von seinem Vater Philipp II. errichteten Rundbau im heiligen Bezirk von Olympia aufstellen ließ[67]. Es zeigte den jungen König, flankiert von seinen Eltern auf der einen, und von seinen Großeltern auf der anderen Seite. Sowohl der Typus des von einer Ringhalle umgebenen Gebäudes, als auch die kostbare Ausführungsform, die man für die Statuen gewählt hatte, waren ursprünglich sakral gebunden gewesen.

Im sogenannten Ägistypus seiner Bildnisse ist Alexander als Zeus wiedergegeben, in anderen Bildwerken erscheint er als der Gott Ammon oder auch als Herakles (Abb. 18-19)[69]. Demetrios Poliorketes und andere hellenistische Herrscher lassen sich als Pan darstellen[70], Königinnen werden als Aphrodite verehrt, und Ptolemaios III. Euergetes erscheint auf einigen seiner Münzen mit den Attributen von Helios, Zeus und Poseidon zugleich ausgestattet[71]. Dieser Art der bildlichen Repräsentation entsprechen regelrechte Kulte mit Priestern, Tempeln, Altären, Opfern, Mysterien u.a.m.

Aber es sind nicht allein königliche Personen, die sich der verfügbar gewordenen Götterikonographie bedienen oder durch deren Anwendung auf ihre Person geehrt werden. Der Arzt Menekrates etwa, ein Zeitgenosse Philipps II., behauptete Zeus zu sein und kleidete sich entsprechend[72], die Hetären Leaina und Lamia erhielten (jeweils als Aphrodite) Kultstätten in Athen, und Theophanes von Mytilene auf Lesbos wurde im 1. Jh. v. Chr. als

---

[64] Der Heroenkult für Verstorbene ist eine andere Sache als die, um die es im vorliegenden Zusammenhang geht.

[65] Vgl. *Ch. Habicht*, Gottmenschentum und griechische Städte [2](1970) 3 ff; s.a. *V. Ehrenberg*, Aristophanes und das Volk von Athen (1968) 272 f.

[66] Einer nicht ganz sicheren Überlieferung zufolge wäre Dionysios der Ältere von Syrakus als erster im Götterschema dargestellt worden, s. *H.K. Süsserott*, Griechische Plastik des 4. Jhs. v. Chr. (1938/1968) 210 ff. 214 ff; *H. Wrede*, Consecratio in formam deorum (1981) 13 f.

[67] *Paus. 5,20,10;* vgl. die folgende Anmerkung.

[68] S. beispielsweise *A. Mallwitz*, Olympia und seine Bauten (1972) 128 ff Abb. 95-100.

[69] *G.M.A. Richter*, The portraits of the Greeks III (1905) Abb. 1716. 1719. 1720 (Herakles, Ammon); *M. Bieber*, Alexander the Great in Greek and Roman art (1964) Abb. 25.69.70 (Zeus).

[70] *Richter*, a.a.O. Abb. 1743. 1745; allgemein *H.-P. Laubscher*, *AM* 100 (1985) 333 ff.

[71] *Richter*, a.a.O. Abb. 1814; *H. Kyrieleis*, Bildnisse der Ptolemäer (1975) 27 ff Taf. 17.1-4.

[72] *Verf.*, *RdA* 10 (1980) 24 f mit Literatur.

Theos Zeus Eleutherios verehrt[73]. Anlaß dafür war, daß er von Pompeius d. Gr. für seine Vaterstadt die Freiheit hatte erwirken können, die sie infolge ihrer Parteinahme für König Mithridates verloren hatte. Menekrates hatte sein Zeustum daraus abgeleitet, daß ihn seine ärztliche Kunst zum Lebensspender gemacht hatte, und der Grund für die Verehrung der Hetären in der Gestalt der Liebesgöttin lag klärlich in ihrer physischen Schönheit und ihrem Liebreiz. In allen diesen Zügen war etwas aufgeschienen, das die betreffenden Personen über das menschliche Normalmaß hinauserhoben hatte, und das galt natürlich prinzipiell und in ganz besonderem Maße auch für die Könige, bei denen sich der göttliche Anteil, der dem Menschen nach griechischer Auffassung innewohnte[74], in siegreichen Schlachten[75], herrscherlicher Großmut und weiser Politik spektakulär oder kontinuierlich manifestierte. Es ist also nicht so, daß z.B. Alexander wirklich von sich behauptet hätte, Zeus oder Ammon selbst zu sein, oder daß Ptolemaios III. sich gar als einen Übergott verstanden hätte. Vielmehr sind die geborgten Attribute und ikonographischen Schemata im Sinne von Vergleichen aufzulösen: so unumschränkt wie Zeus im Kosmos, so unumschränkt herrscht Alexander in der Oikumene usw. Der sogenannte Herrscherkult, der sich in den äußeren Formen des Götterkults bewegte, muß analog dazu aufgefaßt werden, denn er diente der Demonstration von Loyalität, von staatskonformer Haltung seitens der Untertanen, ist Hommage und Reverenz, nicht aber Äußerung von Glauben und Religiosität[76]. Lukian bringt das klipp und klar zum Ausdruck, indem er feststellt daß Hymnen, Tempel u.ä. der Lohn, der *μισθὸς* der Könige seien[77]. (Daß das Grundsätzliche an diesem Sachverhalt auch den [frühen] Christen, ungeachtet gegenteiliger Beteuerungen [in Form von Polemiken], deutlich gewesen ist, findet neben vielem anderen seine Bestätigung sowohl darin, daß selbst der Kaiser Konstantin der Errichtung eines Tempels seiner gens [wenn auch nur in Umbrien] zugestimmt hat[78], als auch in dem Umstand, daß selbst das längst christianisierte, vandalische [!] Nordafrika den Kaiserkult noch kennt[79].)

Was zunächst eine Sache herausragender Persönlichkeiten ist, wird im Laufe der geschichtlichen Entwicklung vulgarisiert, und es kommt im 1. und 2. Jh. n. Chr. zu einer geradezu inflationären Verwendung von Götterchiffren zur Bezeichnung von Verdienst und Stand[80]. *Tertullian* führt darüber Klage: »Den Göttern erbaut ihr Tempel, Tempel in gleicher Weise auch den Toten ... die gleiche Gestalt gebt ihr ihren Statuen; es kommt

---

[73] *L. Robert, CRAI* 1969, 42 ff.

[74] Vgl. *G.W. Bowersock*, in: *Entretiens Hardt* 19 (1973) 189 ff.

[75] S. *H.-J. Gehrke, Archiv für Kulturgeschichte* 64 (1982) 247 ff; für den römischen Bereich vgl. *F. Millar*, The emperor in the Roman World (1977) 133 ff und passim.

[76] Das ist die vorherrschende und m.E. auch überzeugendere Auffassung, vgl. *A.D.Nock, HarvSt* 41 (1930) 56; *ders., JRS* 47 (1957) 115. 121; *Ch. Habicht*, Gottmenschentum ... [2](1970) passim; anders *B. Funck*, in: *Ch. Welskopf (Hg.)*, Hellenische Poleis III (1974) 1290 ff; *S.R.F. Price*, Rituals and power (1984) passim (dazu *R.J. Grant, Classical Philology* 82 (1987) 174 ff); vgl. auch *J.M. Santero, Athenaeum Pavia* 61 (1983) 111 ff.

[77] *Luk., Apol.13*; dazu *Bowersock*, a.a.O. 202.

[78] *Th. Pekáry, FrühMitAltSt* 3 (1969) 23; *ders.*, Das römische Kaiserbild in Staat, Kult und Gesellschaft (1985) 64.128.

[79] *F. Clover; BAParis* 15/16 (1979/80) 121 ff.

[80] Allgemein *H. Wrede*, Consecratio in formam deorum (1981) passim; vgl. *P. Zanker*, in: *Entretiens Hardt* 25 (1979) 295 f; s.a. *ders., Gymn.* 86 (1979) 353 ff.

nur darauf an, welche Kunst oder welches Handwerk einer ausgeübt hat oder wie alt er gewesen ist. Der Greis wird nach Saturn, der bartlose Jüngling nach Apollo, die Jungfrau nach Diana gebildet. Der Soldat wird in Mars und der Schmied in Vulcan konsekriert« *(Ad nat.1, 10, 26f)*[81]. Porträts Verstorbener dieser Art sind in großer Anzahl bekannt. Ist etwa ein Mann im Bilde des Heilgottes Asklepios dargestellt, so wird das am ehesten als Hinweis darauf zu verstehen sein, daß er als Arzt sein Geld verdient hat, und eine solche Form der Repräsentation konnte ganz ungezwungen die Wiedergabe der Ehefrau als Hygieia nach sich ziehen[82]. Auf den beruflichen Erfolg, den Handel- und Gewerbetreibende im Leben erzielt hatten, ließ sich dadurch verweisen, daß man sie an ihren Gräbern in Gestalt des Hermes oder des Herakles, also der Schutzpatrone ihres Standes, verewigte[83]. Aber auch Lebende wurden so geehrt: eine von der Insel Melos stammende Körperherme in Athen zeigt den Hierophanten Marios Trophimos mit den Attributen der Gottheit, der er diente (Abb. 20)[84]. Wie zeichenhaft derlei fälschlich sogenannte Privatapotheosen zu verstehen sind, lehrt vollends die Wiedergabe eines Knaben auf einem Sarkophag, dessen Porträt mit dem Körper einer Muse kombiniert ist[85]: er wird sehr musikalisch oder für sein Alter bemerkenswert gebildet gewesen sein. Die göttlichen Archetypen, das ist deutlich, dienen nurmehr als schlagwortartige Bildvokabeln zur Vermittlung allgemeiner Tugend- und Wertvorstellungen.

Auch zur Umschreibung der Funktion von Geräten oder der Erwartungen, die man mit deren Gebrauch verknüpfte, sind die zu Formeln erstarrten Götterbilder verwendbar. So sind beispielsweise Wiedergaben der Schönheits- und Liebesgöttin als Haarnadelgriffe beliebt (Abb. 21)[86], ein leierspielender Apoll, bei dessen Anblick man die Besiegung und Schindung des Marsyas assoziieren soll, dient als Griff eines Klappmessers[87], und die Asklepiosgestalt auf dem Deckel eines Arzneikästchens verweist auf die segensreiche Wirkung der Medizin[88].

*Ὁ μῦθος ἀπώλετο*: der Mythos ging unter — so hatte es bereit am Ende des 5.Jhs. geheißen, doch hatte sich das auf die »Wahrheit des Mythos« bezogen. Als erzählerischer Stoff blieb er jedoch in seiner ganzen Vielfalt bestehen, wurde sogar noch erweitert, ausgebaut. In der späteren Kaiserzeit dagegen schrumpft der Mythos zusammen, beschränkt sich das entsprechende Bildrepertoire etwa der weitverbreiteten Fußbodenmosaiken auf eine Handvoll ständig wiederholter Themen[89]: zum Zwecke der Abwehr von Übel verläßt man sich auf magisch-apotropäische Symbole[90], während die Szenen aus den

---

[81] Frei nach der Ubersetzung von *K. Baus*, Der Kranz in Antike und Christentum (1940) 126; s. *Wrede*, a.a.O. 79.

[82] *Wrede*, a.a.O. Taf.1,1.2; 2,1.2.

[83] *Ebd.* Taf.31,3;33,1 usw.

[84] Ebd. Taf.24,1.

[85] *G. Perina Begni*, in: *M. Moretti* (Hg.), Nuove scoperte e acquisizioni nell'Etruria meridionale (1975) 259.79-82.

[86] S.a. *J. Ward-Perkins* und *A. Claridge*, Pompeii A.D. 79, Ausstellung London 1976/77, Nr.71 f mit Abbildung.

[87] *E.v. Mercklin*, in: *FS V. Hoffiller (1940) 350 Taf.41,4 a.b; vgl. 41,2.3.*

[88] *Zanker*, a.a.O. 296 Abb.10.

[89] Vgl. *K.M.D. Dunbabin*, The mosaics of Roman North Africa (1978) 38ff; vgl. *Zanker*, a.a.O. 31 f.

[90] *Dunbabin*, a.a.O.

Mythen um Aphrodite und Dionysos auf elementarste Formen des Daseinsgenusses anspielen und Wiedergaben der Jahreszeitengenien der Hoffnung auf Beständigkeit des momentanen Glücks Ausdruck geben. Als die christlichen Fanatiker im späten 4.Jh. darangingen, die heidnischen Götterbilder zu zerschlagen und die Tempel niederzureißen[91], hatten sich die alten Götter und ihre Mythen schon längst selbst überlebt.

---

[91] Vgl. *Th. Pekáry, FrühMitAltSt* 3 (1969) 13 ff passim.

Abbildungsnachweis: 1. und 2. nach *FR* Taf. 135; 6. nach Photo des Museums; 3. nach *AdI* 48 (1876) Taf. D.E; 4. nach *AM* 2 (1877) Taf.18; 5. nach *Reinach,* Recueil des têtes antiques Taf.43; 7. nach Photo des Museums; 8. nach *Sittl*, Archäologie der Kunst Taf.XI b, 3 a; 9. nach *Richter-Hall* Taf.142; 10. nach *Sittl*, a.a.O. Taf.XVI d, 17; 11. nach *Sittl*, a.a.O. Taf.XVI c,8; 12. nach *Sittl*, a.a.O. Taf.XVI f, 2; 13. nach *Sittl*, a.a.O. Taf.XI e,4; 14. nach *Sittl*, a.a.O. Taf.XVI f,1; 15. nach *Sittl*, a.a.O. Taf.XI d,1 b; 16. nach *ÖJh* 30 (1937) 121 Abb. 36; 17. nach *AZ* 1885, Taf.4; 18. nach *Sittl*, a.a.O. Taf.XXV 2; 19. nach *Schreiber*, Bildnis Alexanders d.Gr. 206 Abb. 25; 20. nach *JHS* 18 (1898) 74 Abb. 6; 21. nach *Museo Borbonico* IX Taf.15.

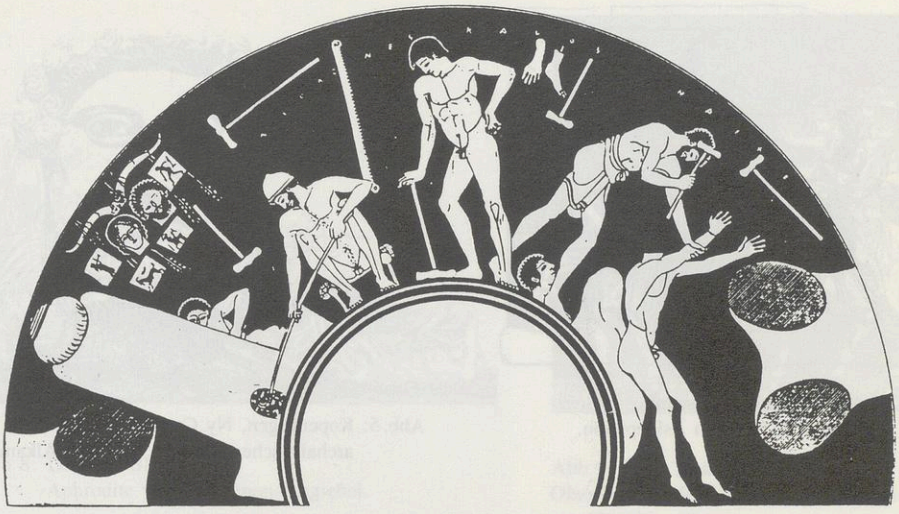


Abb. 1 und 2: Berlin, Staatliche Museen 2294; Schale des Erzgießereimalers (ARV$^2$ 400 Nr.1).

Abb. 3:
Mailand, Slg. Torno;
Kalpis des Leningrad-Malers *(ARV$^2$ 571,73)*,
um 480/470 v.Chr.

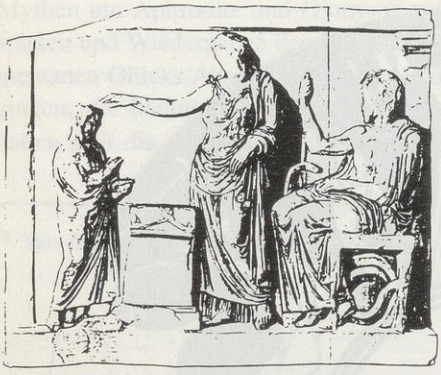


Abb. 4: Athen, Nationalmuseum;
Weihrelief aus dem Asklepieion.

Abb. 5: Kopenhagen, Ny Carlsberg Glypt.;
archaistischer Hermes, frei nach Alkamenes.

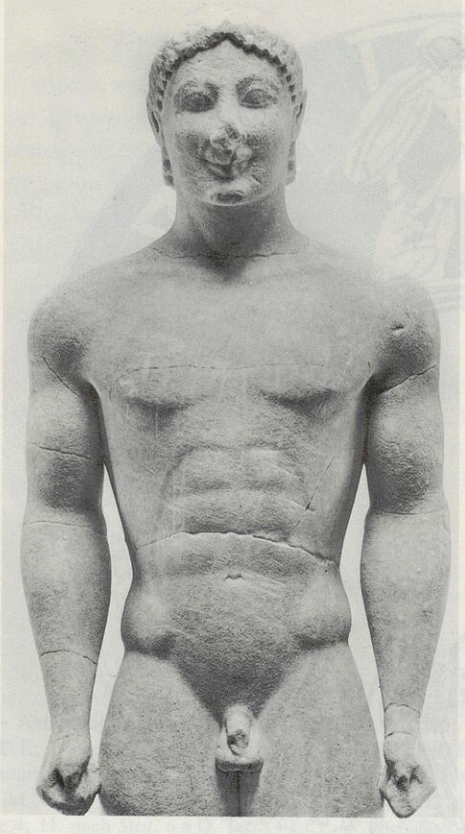


Abb. 6: München, Glypt. 169;
attischer Kuros, um 530 v.Chr.

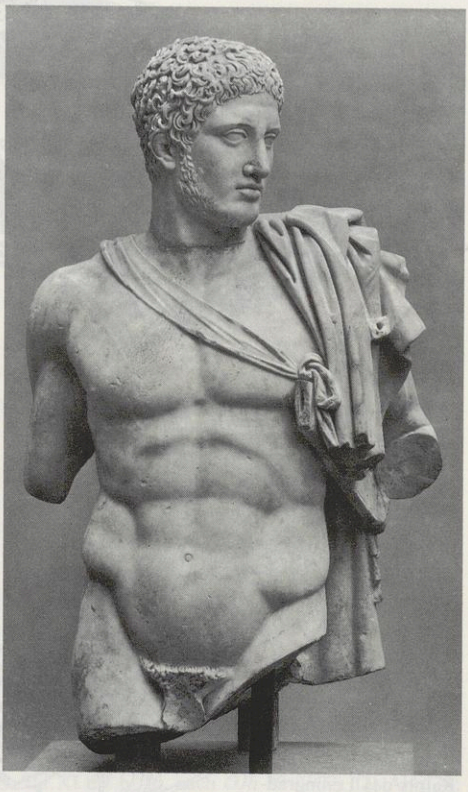


Abb. 7: München, Glypt. 304;
Diomedes des Kresilas, um 430 v.Chr.

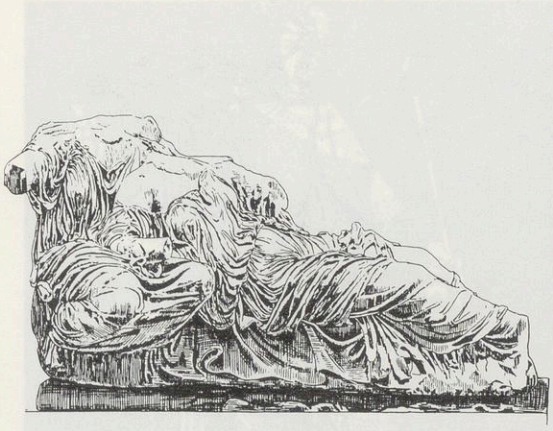


Abb. 8: London, BM;
Aphrodite vom Parthenon-Ostgiebel.

Abb. 9: New York, Metr.Mus.;
Oinochoe mit Rückführung des Hephaistos,
um 430/420 v.Chr.

Abb. 10: Los Angeles,
County Museum of Art;
Athena Hope, um 425 v.Chr.

Abb. 11: Vatikan, Sala Rotonda;
sog. Demeter, um 420/410 v.Chr.

Abb. 12: Paris, Louvre;
Artemis von Gabii,
um 340/320 v.Chr.

Abb. 13: Rom, Villa Albani; Apollon Sauroktonos, Mitte 4.Jh.

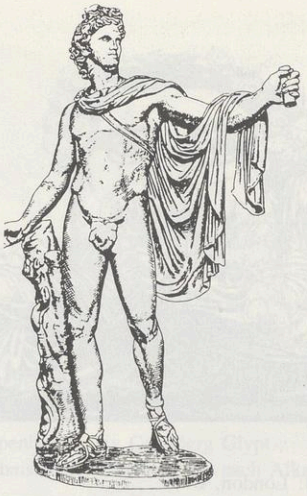


Abb. 14: Vatikan, Belvedere; Apoll, um 330 v.Chr.

Abb. 15: Athen, Nationalmuseum; Basis von Mantinea, 350/340 v.Chr.

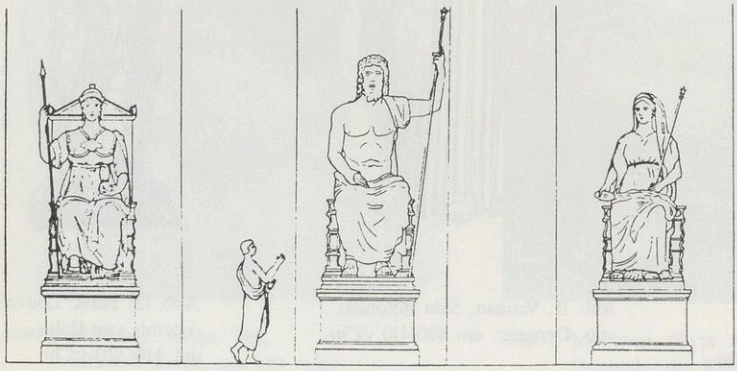


Abb. 16: Ödenburg-Sopron; kapitolin. Trias, 2.Jh.n.Chr.

Abb. 17: Rom, Thermenmuseum;
Wandgemälde nach Kultbild (?), frühes 4.Jh.n.Chr.
(Spätantikeausst. Frankfurt/M. 1983/84, Nr.91).

Abb. 20: Athen, Nationalmuseum
(z.T. verschollen);
Herme des Priesters M. Trophimos,
2.Hälfte 2.Jh.n.Chr.

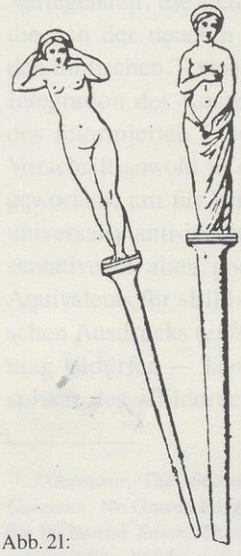


Abb. 21:
Neapel, Nationalmuseum;
Haarnadeln aus Pompeji.

Abb. 19: Leningrad, Ermitage;
Gemme des Neisos:
Alexander-Zeus.

Abb. 18: Alexander als
Herakles, Münze.

# Das alttestamentliche Bilderverbot und seine Bedeutung im frühen Judentum

*von Manfred Görg, München*

Wenn der bekannte jüdische Kunsthistoriker *Joseph Gutmann* eine rigorose und umfassende Opposition des Judentums gegenüber der Bildkunst für »as much myth« hält, »as the Procrustean bed on which Jewish art history has so often been made to lie«[1], markiert er zugleich die Eigenart des scheinbaren Dilemmas, dem sich das kritische Studium der Anfänge jüdischer Kunst nach verbreiteter Meinung noch immer ausgesetzt sehen muß. Angesichts eines mit göttlicher Autorität ausgestatteten, tief in der Geschichte Israels verankerten und mit kontinuierlicher Kompetenz behafteten »Bilderverbots« in der Tora des Alten Testaments konnten die frühen Manifestationen jüdischer Kunst, ja die Selbstzeugnisse künstlerischen Schaffens im Judentum überhaupt, als provokatives Wagnis wider das Gebot, als eigenmächtige und rebellische Mißachtung göttlichen Willens betrachtet werden. Um der unbezweifelbaren Wirklichkeit und Ernsthaftigkeit jüdischer Kunst dennoch aber die nötige Ehrenrettung zuteil werden zu lassen, hat man andererseits sogar zu einer dichotomischen Konstruktion Zuflucht genommen, indem man sich auf eine einschlägig positive Interpretation des göttlichen Wortes berufen wollte, die im Rahmen einer mündlichen Auslegungstradition seit der Vergabe des Gesetzes an Mose einen legitimen Standort habe. Dieses künstliche Postulat einer verborgenen Alternative[2] zur vermeintlich urisraelitischen Bilderfeindlichkeit des Gesetzes ist freilich ein Produkt der Verlegenheit, die sich bei unkritischer Verdrängung der Daten einstellt, ja einstellen muß, die von der neueren literaturwissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Arbeit an den biblischen Texten und Traditionen angeboten werden. Im Bemühen um eine plausible Integration des Kontextstudiums zum »Bilderverbot« hat denn auch jüngst eine Stimme des reformierten Judentums für eine semasiologisch begründete Neuinterpretation der Vorschrift sowohl in deren masoretischer Fassung wie auch in der griechischen Version geworben, um für beide Ebenen festzustellen, »that the prohibition against images is not universally anti-iconic but anti-idolic — not against all images but against images representative of alien gods«.[3] Mit einer bedeutungsmäßigen Eingrenzung des hebräischen Äquivalents für »Bild« *(paesael)* auf »a sculptured image« und des entsprechenden griechischen Ausdrucks (*eidōlon*) auf »an idol« — Vorschläge, die noch einer kritischen Beleuchtung bedürfen — kann auf den ersten Blick eine tragfähige Brücke zwischen dem Anspruch des »Bilderverbots« und der Wirklichkeit israelitisch-jüdischer Kunstgeschichte

---

[1] *J.Gutmann*, The »Second Commandment« and the Image in Judaism, *HUCA 32* (1961) 161-174 (auch in: *J. Gutmann*, No Graven Images: Studies in Art and the Hebrew Bible, New York 1971, 3-16), hier: 174. Zitat auch bei *W. Barnes Tatum*, The LXX Version of the Second Commandment (Ex. 20,3-6 = Deut. 5,7-10): A Polemic against Idols, not Images, *JSJ* 17 (1986) 177 — 195, hier: 177.

[2] Vgl. dazu *W. Barnes Tatum* (Anm.1), 178.

[3] *Ebd.*, 184.

geschlagen werden. Dennoch ist die scheinbar so einleuchtende Differenzierung in der Welt der Bildobjekte alles andere als befriedigend, da sie unterstellt, daß das Spektrum des künstlerischen Schaffens im alten Israel und im frühen Judentum von vorneherein einzig und allein unter der Devise einer Kompatibilität mit dem Anspruch des biblischen Gottes auf exklusive Verehrung und dem Ausschluß der Anerkenntnis fremder Götter gestanden hätte. Die Fixierung des Verbots auf die Herstellung von Götterskulpturen oder Idolen suggeriert die Auflage eines a priori geltenden monotheistischen Kultes, um zugleich eine Scheinwelt mit einem isolierbaren Bestand nichtsakraler gegenständlicher Bildkunst gelten zu lassen. In Wahrheit ist es geradezu ein aussichtsloses Unterfangen, eine rigorose Grenzlinie zwischen der religiös motivierten Kunst und einer Profankunst in Israel zu ziehen, da hier wie im Alten Orient und Ägypten überhaupt die Kategorien des Sakralen und Profanen einer strikt nachvollziehbaren Identifikation widerstehen. Der Versuch der Herstellung eines ursprünglichen Interpretationszusammenhanges zwischen dem Verbot von Götterbildern und dem Verdikt über jedwede Form einer Fremdgötterverehrung wird schließlich auch der positiven Wertung bildlicher Darstellungen des biblischen Gottes selbst oder auch von Illustrationen, die lediglich indikatorischen Charakter haben und im Dienste legitimen Gottesglaubens stehen wollen, keine kritische Aufmerksamkeit zuteil werden lassen, ja nicht einmal in den Blick bekommen, daß es innerhalb der Religionsgeschichte Israels Phasen einer qualifizierten Situierung eines Gottes-Bildes oder von Gottes-Bildern einerseits und von einschlägigen Symbolen — ob aus der Umwelt übernommen oder nicht — gegeben haben kann. Fazit: Das sogenannte Bilderverbot sollte nicht nur in seinem Wortlaut und seinem Kontext, sondern auch in seiner Funktion und Intention im Rahmen der israelitischen Religionsgeschichte definiert werden.

Der Tatbestand der religiösen Bildkunst im vorexilischen Israel ist mittlerweile unbestreitbar[4]. Wenn die Biblische Archäologie mit ihrem breit gefächerten Informationsmaterial auch mittlerweile der Bibelexegese den Rang abgelaufen hat, soweit es um Rekonstruktion der frühisraelitischen Verhältnisse in vorstaatlicher und teilweise auch in staatlicher Zeit geht, bleibt doch der Betrachtung der textlichen Überlieferungen noch außerordentlich viel Spielraum, um Position und Funktion der Nachrichten über Bildkunst im Alten Israel ins rechte Licht zu setzen. Dabei will freilich beachtet sein, daß das biblische Material über den Bestand künstlerischer Arbeit nicht wie von einer Datenbank abrufbar ist, sondern in unterschiedliche literarische Kontexte eingebettet ist, die qualifizierbaren Tendenzen folgen[5]. Mitteilungen von und Anspielungen auf Objekte, die die Existenz von Bildkunst zu belegen scheinen, müssen daher ebenso auf die ihnen innewohnenden Intentionen hin befragt werden, wie dies neuerdings für die Formulierungen des »Bil-

---

[4] Vgl. dazu besonders die seit *O. Keel*, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977, vom gleichen Autor und aus seinem Schülerkreis erschienenen Arbeiten, hier zuletzt vor allem *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder, *BiKi* 40 (1985) 148-156; *S. Schroer* In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg/Göttingen 1987.

[5] Bei allem Verdienst in der Darbietung des verstreuten und bisher nicht zusammenfassend erhobenen Materials scheint es mir doch ein kaum noch vertretbares Unterfangen in der soeben erschienenen Arbeit von *S. Schroer* (Anm. 4) zu sein, ohne sorgsame und eigenständige Analyse der Quellentexte ein Urteil über Existenz und Ausstattung der behandelten Objekte zu wagen.

derverbots« zu Recht gefordert wird. Die literarische Gestalt zwingt zu einem Vorbehalt gegenüber einer Auswertung der Texte mit ausschließlich realienkundlichem Interesse. Wenn z.B. die alttestamentliche Darstellung des salomonischen Tempelbaus und der königlichen Anlagen *(1 Kön 5-7)* von der besonderen Ausstattung des Allerheiligsten (des sog. Debir) redet und dabei zwei spezifisch dimensionierte Kerubim so in den Mittelpunkt rückt, daß diese künstlichen Gebilde, bei denen analog zu vorderasiatischen und ägyptischen Illustrationen an geflügelte Sphingen gedacht werden sollte, zum beherrschenden Phänomen des Debir werden *(6,23-28)*, muß angesichts eines solchen Bildes, das eher ein *»Denkbild«* oder *»Sinnbild«* denn ein *»Sehbild«* zu sein scheint, die grundsätzliche Fragwürdigkeit verbindlicher Rekonstruktionsangebote bewußt werden[6]. Die von der Literatur vermittelte Dekoration ist keineswegs schon die Dekoration selbst; die Zeichnung des Debir wird vielmehr durch eine Intention gesteuert, die alles Gewicht auf die Präsenz der Kerubim legt, ohne zugleich über deren Funktion Aufschluß zu geben. Dieses Defizit in der Deskription bei aller maßtechnischen Konkretion ist zweifellos mit der Zurückhaltung des Autors gegenüber einer massiven Vorstellung vom Thronen Gottes im Tempel zu verbinden; die majestätische Dominanz der Kerubim läßt strenggenommen für die mit dem altehrwürdigen Titel »Kerubenthroner«[7] gebotene Idee einer bleibenden Präsenz Gottes im Allerheiligsten keinen Raum.Die theologische Deskription verdeckt auf diese Weise die realen Konturen der Objekte, ohne deren Existenz zu verdrängen. Wie die geflügelten Sphingen im Debir auch immer konkret ausgesehen haben mögen, ihr Bestand deutet an, daß Bildkunst sogar im Zentrum des Tempels ihren Platz hatte. So verwundert es nicht, daß der »Tempelbaubericht« auch sonst dekorativer Gestaltung das Wort redet, so etwa mit dem Hinweis auf das Schnitzwerk an den Türen, das aus Pflanzenornamenten, aber wiederum auch aus Kerubimdarstellungen besteht, freilich ebenfalls ohne daß eine Bestimmung von Funktion und Intention zur Sprache kommt. Der Darsteller nimmt hier Informationen aus einer ihm vorliegenden Tempelbaudeskription auf, ohne daran etwas Anstößiges zu finden, wenn wir freilich auch nicht wissen, ob weitere Illustrationen des Tempelinnenraums überliefert waren und als solche die Kritik des Rezipienten gefunden haben. Doch kann kein Zweifel bestehen: die sakrale Mitte Israels, der salomonische Tempel Jerusalems, war künstlerisch ausgestattet, von der besonderen Dekoration der Kultgeräte und der liturgischen Gewandung ganz zu schweigen. Auch die noch immer rätselhafte Eingangszone mit den beiden (freistehenden?) Säulen muß über die architektonische Komposition hinaus mit Ornamenten gestaltet gewesen sein[8], die nun keineswegs

---

[6] Vgl. hier etwa die Versuche von *Keel* (Anm.4) 26 oder von *M. Metzger*, Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament (AOAT 15), Kevelaer-Neukirchen/Vluyn 1985,330 — 332.

[7] Vgl. dazu u.a. *M. Görg, ThWAT III, 1027f; M. Görg, Sb'wt*, — ein Gottestitel, *BN* 30 (1985) 15-18.

[8] Vgl. dazu zuletzt *Schroer* (Anm.4) 57-66. Da die Autorin gerade auch bei der schwierigen Textkonstitution in *1 Kön 7* auf bezeichnende Texteigenheiten nicht kritisch eingeht, ist ihr auch entgangen, wie sehr eine Formulierung wie *cal rō's hārimmonīm (7,18)* nach einer kritischen Überprüfung der Semantik des Ausdrucks *rimmōn* ruft, der als architektonischer Fachausdruck die Bedeutung »Säule« (Lehnwort aus dem Ägyptischen) tragen kann und eben nicht nur mit der geläufigen Bedeutung »Granatapfel« behaftet ist. Näheres bei *M. Görg*, *BN* 13 (1980) 17-21; *M. Görg* Methodical Remarks on Comparative Studies of Egyptian and Biblical Words and Phrases,

ausschließlich der künstlerischen Phantasie der israelitischen Handwerker entstammen müssen, sondern wie die sonstige Dekoration auch auf eine Inspiration durch zeitgenössische Stilformen des Auslands, vor allem Phöniziens und Ägyptens, zurückzuführen sein werden. Ähnliches dürfte von einer möglicherweise im Einzugsbereich des Tempelareals befindlichen Skulptur gelten, die nach der vermutlichen Grundlage des redigierten Bestandes von *2 Kön 18,4* Nechuschtan geheißen und vom judäischen König Hiskija demoliert worden sein soll. Mit dem nötigen methodisch-kritischen Vorbehalt auch gegenüber dem religionsgeschichtlichen Informationswert dieser Überlieferung und angesichts der literarischen Tendenzlage der deuteronomistischen Endfassung sowie deren Vorstufe kann auch in diesem Fall auf die Existenz eines künstlich geschaffenen Objekts geschlossen werden, das sogar den Rang eines Kultgegenstands eigener Art eingenommen haben kann. Dabei mag es sich um eine bronzene Schlangenfigur in der Gestalt einer aufgerichteten Kobra gehandelt haben[9], wie sie in großer Zahl und in mancherlei Variation aus dem palästinischen und vor allem aus dem ägyptisch-phönizischen Raum bekannt sind. Man denke nur an das weitverbreitete Symbol der Uräusschlange an der Stirn der Pharaonen und an die Uräenfriese an Kultbauten mit ihrer apotropäischen Tendenz. Eine erstaunliche Parallelität in der Geschichte dieser besonderen Dekoration auf palästinisch-israelitischem Boden scheint sich nun darin zu zeigen, daß mit der Beendigung der Verehrung eines prominenten Schlangensymbols in Jerusalem, das zunächst keineswegs als Gefährdung des Gottesglaubens Israels empfunden werden mußte, ein durch die Archäologie erhobener Tatbestand konform zu gehen scheint, nämlich das Auslaufen der Bezeugung von Siegeln mit einer spezifischen Schlangendekoration, der zwei oder vierfach geflügelten Uräusschlange, deren Gestalt wohl zu Recht mit derjenigen der Serafim verbunden worden ist[10]. Ob es sich bei dem sogenannten Nechuschtan von Jerusalem um eine überdimensionale oder um eine auf einer Standarte befindliche Kultfigur gehandelt hat (mit oder ohne Flügel), mag hier offen bleiben, für die Bestätigung der These, daß es im Alten Israel von Menschenhand geschaffene Kultobjekte und -symbole gab, ist es wichtig, daß die Interpretationsgeschichte über die einstmalige Kompatibilität von ausgeprägter Bildkunst und Gottesglauben im alten Israel nicht hinwegtäuschen konnte und wohl auch nicht wollte. Die Serafim als geflügelte Kobras sind schließlich in der berühmten Visionsdarstellung des zu Hiskija zeitgenössischen Propheten *Jesaja (Kap.6)* auf außerordentliche Weise rezipiert, zu Ehren gekommen und zugleich in die Schranken gewiesen worden, um das Bild des absolut heiligen Gottes Israels mit dem gebotenen Eindruck des Fascinosum und Tremendum auszustatten und nicht im mindesten zu überschatten[11]. Ob Großbild- oder Kleinbildkunst, wir werden davon auszugehen haben, daß man jedenfalls bis in die Zeit Hiskijas und Jesajas an der Existenz von Bildsymbolik gerade auch im Rah-

---

in: *S.I. Groll (ed.)*, Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, Jerusalem 1985, 57-64, hier: 59f; *M. Görg ZA 76* (1986) 307. Das Beispiel zeigt die Notwendigkeit erneuter Lexemstudien und der Vorbehalte gegenüber Emendationen, auch gegenüber Erklärungsversuchen aus Archäologie und orientalischer Kunstgeschichte, die Säulen mit Lotoskapitellen *und* darüber befindlichen Granatäpfeln bisher nicht belegen können.

[9] Vgl. dazu u.a. *M. Görg*, Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium, *BN* 19 (1982) 121-140, hier: 133f; jetzt auch *Schroer* (Anm.4), 104-115.

[10] Vgl. dazu vor allem *Keel* (Anm.4) 92-110; *Schroer* (Anm.4) 111-115.

[11] Vgl. dazu *Keel* (Anm.4) 110-124; *M. Görg*, Die Funktion der Serafen bei Jesaja, *BN* 5 (1978) 28-39.

men kultischer Praxis keinen Anstoß nahm, wenigstens nicht so, daß irgendeine Kritik daran dominant geworden wäre, um eine Kultreform unmittelbar zu provozieren. Letzteres wird auch von der jahwistischen Opposition gegenüber der vermutlich importierten Verehrung einer weiblichen Schlangengottheit (Renenutet/Termuthis?) zu sagen sein, die mit der diplomatischen Heirat Salomos und der ägyptischen Prinzessin in Jerusalem Eingang und allem Anschein nach in der sogenannten Sündenfallerzählung *(Gen 3)* ihren literarischen Niederschlag gefunden hat[12]. Wenn auch in dieser Frage längst nicht das letzte Wort gesprochen ist, so kann doch auch in dieser jahwistischen Darstellung vom Sündenfall des Menschen noch keine Aversion gegen ein Kultbild oder gegen Bildsymbolik an sich erkannt werden, wohl aber ein relativ frühes Signal zur Identifikation akuter Gefährdung sippengebundener und damit auch religiöser Traditionen. Es ist denkbar, daß gerade erst das Bewußtsein möglicher Konkurrenz oder Rivalität urbaner und nichturbaner Gottesvorstellungen Differenzierungen und Definitionen der israelitischen Gottesidee heraufgeführt und den späteren Auseinandersetzungen um die Legitimität von Kultbildern die Wege geebnet hat. Hier kommt wohl insbesondere den Erfahrungen z.Z. des Königs Manasse von Juda (des Sohnes Hiskijas) eine Schlüsselstellung zu. Von einer möglichen Basis des »Bilderverbots« wird noch die Rede sein.

Vielleicht als Pendant zur Verehrung des Kerubenthroners in Jerusalem entwickelt, gewiß aber in der Konfrontation der politischen Systeme von Nord und Süd im Gefolge der Reichsteilung profiliert, erscheint der Stierbildkult im Nordreich des Königs Jerobeam, der aus der Sicht des Südreichs Juda und des hier ansässigen deuteronomistischen Redaktors als Exponent der Fremdgötterverehrung und eines damit verbundenen Götterbildkultes ins Blickfeld tritt, von Haus aus aber keineswegs als der große Widersacher des traditionellen Gottesglaubens, sondern als Befürworter einer alternativen, allerdings immer noch dem Gott Israels verpflichteten Kultform gelten darf. Der Stierbildkult, seiner Natur nach mit bestimmten Stierkultformen in Ägypten (Apis) verwandt, will wohl zunächst nichts anderes als einen Vorstellungszusammenhang fördern, der den Gott Israels keineswegs mit einem Wildstier gleichsetzt, sondern einen solchen zum Träger des unsichtbaren Gottes erhebt und damit der Funktion der Kerubim durchaus entsprechen läßt[13]. Im Zuge der Ausweitung und Abgrenzung der politisch-religiösen Interessen gewinnt die Süd-Nord-Konfrontation in der Geschichte Israels seit der Reichsteilung ein solch programmatisches Gewicht, daß die einstmals ehrenwerte, keineswegs anstößige Kultfigur als weiteres Importsymbol zum Götzenbild schlechthin deklariert wurde. Der politische Rivale wird zum Widersacher Gottes und sein religiöses Programm zur klassischen Apostasie erklärt. Von der ursprünglich positiven Grundeinstellung zum Stiersymbol kann dagegen auch die Archäologie mit der Bezeugung lokaler Stierbildproduktion ein hinreichendes Zeugnis geben. Das Nordreich zeichnet sich im übrigen auch durch eine exquisite Integration der von Haus aus heterogenen Elfenbeinkunst aus, wie zahlreiche Fundstücke z.B. in Megiddo oder Samaria mit apotropäischer Symbolik erkennen las-

---

[12] Dazu vorläufig noch *M. Görg*, Die »Sünde« Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, *BN* 16 (1981) 42-59. Weiteres in dem demnächst erscheinenden Band 11 der Reihe »Ägypten und Altes Testament«.

[13] Anders jetzt *Schroer* (Anm.4) 95-104.

sen. Religiöse Symbolik auch außerhalb der Heiligtumsbezirke, besonders im Palastbereich, demonstriert phönizischen Kultureinfluß, zweifellos wiederum zunächst ohne religiös motivierten Widerstand auf israelitischem Boden. Mit der Machtposition der Phönizierin Isebel im Nordreich aber — eine bezeichnende Parallele zur Rolle der ägyptischen Prinzessin im Südreich — gerät auch die mit ihr vollzogene religiös-künstlerische Infiltration unter Beschuß, so daß auch hier die Präsenz des Auslands mit dessen heterogener Religiosität eine immer stärkere Symbiose mit kultbildlicher Repräsentanz eingegangen ist, um so der allmählichen Identifikation von Kultbild und Götzenbild Vorschub zu leisten. Unter dem Eindruck der Faszination des Fremden im Zuge der zunächst prowestlichen Öffnung in Juda und Israel hat das Kultbild jedenfalls fürs erste problemlos seinen Platz behaupten können.

Hier kann nun die nähere Betrachtung der alttestamentlichen Formulierungen des »Bilderverbots« einsetzen. Welche Gestalt hat es, welche Intentionen umgreift es, wo hat es seinen Ursprung?

Die Formen des »Bilderverbots« in den beiden Fassungen des Dekalogs[14] *(Ex 20,4; Dtn 5,8)* unterscheiden sich darin, daß die Definitionen von Objekt und Position der Anweisungen auseinandergehen. In beiden Fällen ist allerdings der gleiche Wortlaut mit einem sog. Prohibitiv gegeben, dessen Näherbestimmung zunächst einen präpositionalen Bezug auf den Adressaten und dann das Objekt bietet, dessen semantische Orientierung in jüngerer Zeit wohl zu Recht mit »Kultbild« bezeichnet worden ist. Als naturgemäß immer vorläufige Wiedergabe des beidseitigen »Basistextes« sei hier vorgeschlagen: »Nicht sollst Du Dir ein Kultbild machen!«, wobei sowohl die Beziehung auf den Hörer des Verbots wie auch die Fixierung auf den besonderen terminus technicus beachtet sein wollen. Während dann aber in *Ex 20,4* mittels einer Konjunktion ein zweites Objekt *(t$^{e}$-mūnā »Abbild«)* mit weiteren Differenzierungen eingeführt wird, erscheint in *Dtn 5,8* wegen der konjunktionslosen Fortsetzung des Textes mit eben der gleichen Ausdrucksfolge wie in *Ex 20,4* eine Zäsur, die zum mindesten formal auf die Eigenständigkeit des »Basistextes« hinweist. In *Dtn 5,8* kann die weitere Folge der Nominalverbindungen als Apposition zum Primärobjekt »Kultbild« verstanden werden, wogegen in *Ex 20,4* eine Kette von gleichrangigen Objekten vorliegt, deren Einbindung in den Kontext zugleich eine Verselbständigung des »Bilderverbots« neben dem Fremdgötterverbot zur Folge hat. Die Position und Funktion des »Bilderverbots« hat demnach in *Ex, 20* eine doch noch recht deutlich erkennbare Radikalisierung erfahren, deren Intention nur von einer jüngeren Reflexionsstufe her begriffen werden kann, während die in *Dtn 5* überlieferte Gestalt noch einen Prozeß widerspiegelt, der von einer anfänglich kurzgefaßten Verbotsform mit einer begrenzten Orientierung zu einem ausgeweiteten Kommentar nach Art einer Ausführungsbestimmung geführt hat[15].

Im Rahmen der neueren Dekalogforschung hat sich nunmehr gezeigt, daß wir nicht mehr mit einer in die Anfänge Israels zurückdatierbaren Gebots- und Verbotsfolge rechnen können, wenn wir die »zehn Worte« behandeln, schon gar nicht mit einer mosaischen

---

[14] Vgl. hierzu zuletzt *Chr. Dohmen*, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Bonn $^{2}$1987, 1-230.

[15] Vgl. auch *Dohmen* (Anm.14) 229f.

Verfasserschaft oder einer am Sinai fixierbaren Empfangssituation, sondern mit einem An- und Zusammenwachsen von Formulierungen, die ihre endgültige Gestaltung im Zuge nachexilischer Interpretationsprozesse gewonnen haben[16]. Für die vorliegenden Fassungen sind unbeschadet noch späterer redaktioneller Eingriffe vor allem die vom Geist der deuteronomischen Bewegung getragenen Theologen verantwortlich zu machen. Die theologische Arbeit der sog. Deuteronomisten ist so als eine Art Katalysator zu fassen, der sich auch des Kultbildverbots angenommen hat und dieses mit einer Zuspitzung zu einem überdimensionierten »Bilderverbot« versieht. Der Weg vom Kultbildverbot zum prononcierten Bilderverbot muß daher als ein Eigengut jener theologischen Reflexion in der Religionsgeschichte Israels betrachtet werden, die sich die Verteidigung und Durchsetzung eines exklusiven Monotheismus auf die Fahne geschrieben hat, womit wir auch zur Kenntnis nehmen müssen, daß der radikale Eingottglaube nicht am Anfang, sondern am Ende der religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels steht.

Kehren wir zu der Formulierung zurück, die oben als Basistext bezeichnet worden ist und das Kultbildverbot kennzeichnet. Die Prohibitivfassung läßt sich nämlich noch an anderer Stelle wiederfinden, die zugleich den vordeuteronomischen Ursprung des Kultbildverbots in helleres Licht zu heben vermag. Da ist zunächst auf eine einschlägige Anweisung im sog. Bundesbuch aufmerksam zu machen, wo die mit akzentuierter Beziehung auf den Adressaten versehene Verbotsform einer zweipoligen Objektbestimmung (»Götter aus Silber und Götter aus Gold«) folgt *(Ex 20,23)*[17]. Da die kultbezogenen Anweisungen im Bundesbuch wenigstens z.T. ihre Prägung bestimmten kritischen Positionen gegenüber offiziellen und halboffiziellen Kultformen verdanken, ohne zugleich in allen Fällen auf die spezielle Bewahrung frühisraelitischer Gottesdienstübungen abheben zu wollen, darf auch in dieser dem Altargesetz benachbarten Kultvorschrift eine besondere Zielrichtung gegenüber zeitgenössischen Praktiken vermutet werden. Es liegt also nicht ohne weiteres ein Rückgriff auf vorstaatliche oder gar nomadische Vorstellungen vor, wenn das Bundesbuch in diesem Fall die Herstellung von Götterstatuen verbietet; man wird vielmehr an die in der Geschichte Israels fortschreitende Provokation durch die Mannigfaltigkeit der urbanen Liturgie denken dürfen, die ausländische Kultformen in immer aufdringlicherer Weise präsent gemacht hat. Auch in diesem Punkt steht nichts im Wege, als Herd des älteren Götterbildverbotes konservative Kreise in Juda/Jerusalem auszumachen, denen in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Stadtkultur und des Stadtkultes an Identität und Kontinuität der Glaubensgemeinschaft Israel gelegen war[18], wobei Struktur und Konturen dieser religiösen Größe »Israel« einer sukzessiven Profilierung ausgesetzt gewesen sind. Die Zeit der politisch-religiösen Verwicklungen mit den Nachbarvölkern des Westens und des Ostens, insbesondere wohl das 8. Jahrhundert v.Chr., zugleich die

---

[16] Vgl. vor allem *F.-L. Hossfeld*, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Fribourg/Göttingen 1982.

[17] Vgl. dazu *Dohmen* (Anm.14) 154-180.

[18] Vgl. auch *Dohmen* (Anm.14) 179, der im Blick auf die Verwurzelung des »Bilderverbots« in der Geschichte Israels auch mit einer »kultbildlosen Religionsform (halb-)nomadischer Gruppen des späteren Israel« (276) rechnen möchte. Eindeutige Hinweise in dieser Richtung sind gleichwohl schwer auszumachen, vgl. jetzt auch *Schroer* (Anm.4) 12.

Periode des Frühstadiums der klassischen Schriftprophetie, mag auch für die Konkretion der Abwehr kultischer Fremdbestimmung in Gestalt des Götterbildverbotes in die besondere Wahl kommen. In der gleichen theologischen, wenn auch nicht religionsgeschichtlichen Zielrichtung wie das Verbot im Bundesbuch bewegt sich eine weitere Prohibitivformulierung, die im Rahmen des sog. Privilegrechts JHWHs überliefert ist und statt der Edelmetalle von *Ex 20,23* in allgemeinerer Form ein Schmiedeprodukt *(massekā)* nennt *(Ex 34,17)*, wobei eine semantische Differenz zu dem Kernbegriff des Basistextes im »Bilderverbot« des Dekalogs nicht notwendig unterstellt werden muß[19]. Der Wechsel in der Artikulation des verbotenen Objekts kann im übrigen auf terminologische Bemühungen im Rahmen theologischer Klärungsprozesse hinweisen, die bis ins frühe Judentum angehalten haben, um schließlich in den kommentierten und erweiterten Fassungen des »Bilderverbots« in den Dekalogen eine vorläufige Verbindlichkeit zu erzielen. Im Verlauf der nachdeuteronomischen Entwicklung der Bilderkritik bis zur radikalen Version des Verbots in *Ex 20,4* haben allem Anschein nach auch sowohl die einschlägigen Bestimmungen im sog. Heiligkeitsgesetz *(Lev 19,4-26,1)* ihren Ort wie auch die paränetischen Kommentare zum Kultbildverbot in *Dtn 4*[20]. Während das im Spätstadium der deuteronomischen Bewegung formulierte Kultbildverbot als eine Begleiterscheinung des monotheistischen Gedankens angesprochen werden kann, darf in der noch jüngeren Ausdehnung des Verbots auf *alle* Bilder *im* Kult bereits so etwas wie eine Folgeerscheinung einer doktrinären Monomanie gesehen werden, die mit einer introvertierten Intoleranz gegenüber alternativen Kultformen überhaupt einhergeht. Nach dieser Konzeption hat nicht nur das Kultbild, sondern Kunstfertigkeit grundsätzlich keinen legitimen Platz, wenn sie in den Bereich des Gottesdienstes integriert werden will. Auch dies ist immer noch keine radikale Kunstkritik im Sinne eines absoluten Verdikts über alle Formen künstlerischen Schaffens, wohl aber ein bedenkliches Signal in eine Richtung, die Kunst in der Mitte des Gottesdienstes nicht mehr gelten lassen will. Ebenso deutlich ist aber, daß das deuteronomische Kultbildverbot, wie es im Basistext der beiden Dekalogfassungen auftritt, einer Verurteilung der Symbolsprache im Kult überhaupt keineswegs gleichkommt.[21]

Im Rückblick auf die Genese des »Bilderverbots« im Alten Testament und in der israelitischen Religionsgeschichte sind Vorstufen und Rezeptionen des hier apostrophierten Kultbildverbots aus deuteronomischer Zeit gleichermaßen ins rechte Licht zu rücken. Liegen die Voraussetzungen am ehesten in der Begegnung und Auseinandersetzung mit der Präsenz von Fremdvolk und Fremdkult auf dem Boden Palästinas sowie in dem Be-

---

[19] Zum Verhältnis der Begriffe vgl. *Dohmen* (Anm.14) 55-62. Zur Etymologie des Ausdrucks *pesel*, den *Dohmen* 41-46 mit der Basis PSL »behauen« u.ä. verbindet, sollen an anderer Stelle Beobachtungen nachgetragen werden.

[20] Vgl. dazu *Dohmen* (Anm.14) 185-210.

[21] Die Bedeutung der Bildsymbolik im alten Israel habe ich übrigens zu keinem Zeitpunkt in Frage gestellt, auch nicht in meinen Ausführungen in *BiKi* 40 (1985) 173-179, die *Keel* mit einer polemischen, m.E. ganz an der Sache vorbeigehenden Antwort bedacht hat. Merkwürdig ist auch, daß in der Arbeit von *Schroer* (Anm.4) nur auf die vermeintliche Stellungnahme *Keels*. *(BiKi* 40, 1985, 143-147), nicht aber auf meine methodisch-kritischen Vorbehalte bei der Wertung des Bildmaterials im Dienst der Exegese hingewiesen wird (vgl. *Schroer* 15, Anm.38; 448 bzw. 454), so daß sich der Leser wirklich kein zutreffendes Bild machen kann.

dürfnis zur Identitätswahrung der eigenen Glaubensgemeinschaft[22], sind vor allem die nachexilischen (deuteronomistischen und priesterlichen) Redaktionen des Kultbildverbots in immer stärkerem Maße um den Ausweis einer exklusiven Gottesbeziehung besorgt, in deren Gefolge auch die gewaltsame Ausrottung der Manifestationen fremder Kulte zwingend geboten schien.[23]

Wenn es eines der Kennzeichen der Religionsgeschichte des vorexilischen Israel ist, daß die Wege und Umwege zur Verehrung des einen Gottes JHWH in Verbindung mit den wechselvollen nationalen Erfahrungen stehen, die jeweils eine Besinnung auf die eigene Identität provozieren, kann es als ein Merkmal nachexilischer und frühjüdischer Religionsgeschichte gefaßt werden, daß an die Stelle des durch die Geschichte geforderten und geförderten Gottesglaubens der sich in der bleibenden und unabänderlichen Prägung des Gesetzes äußernde Glaube an den göttlichen Erwählungsanspruch tritt, der das Erbe Altisraels nicht mehr in der Auseinandersetzung, sondern in einer geradezu elitären Ineinandersetzung begreift. Das noch vorexilische Kultbildverbot markiert mit seinem nachexilischen Heraustritt aus der Subordination unter das Fremdgötterverbot auf seine Weise die Wendung von der Geschichte zum Gesetz, da es die religiöse Praxis auf Unverwechselbarkeit und Einlinigkeit hin definiert. Das Kultbildverbot ist so zu einem konstitutiven Bestandteil im frühen Judentum geworden.

Bei aller frühjüdischen Polemik gegen heterogene Kultsymbolik kann doch auch hier und im hellenistischen Judentum von einer Aversion gegen künstlerisches Schaffen überhaupt in keiner Weise die Rede sein[24]. Natürlich ist die mit der Ausbreitung des Judentums in der griechisch-römischen Welt gegebene Kontroverse um Anpassung und Widerstand in der Diaspora wie auch in der Heimat nicht folgenlos für die Position des »Bilderverbots« geblieben; der Entwicklung einer genuin jüdischen Kultsymbolik und Kunst überhaupt hat weder die talmudische Literatur noch die griechische Fassung der Septuaginta mit ihrem Idolbegriff Einhalt gebieten wollen oder können. Die Dekoration palästinischer und außerpalästinischer Synagogen vermag dies ebenso zu bezeugen wie die Grabkunst und die vermutliche Illustration der griechischen Bibel selbst[25].

---

[22] Über die Untersuchungen zu den diversen Verbotsformulierungen hinaus bedürfen auch die einschlägigen narrativen Texte wie *Ex 32* (vgl. dazu *Dohmen* (Anm.14) 66-132: zuletzt *P. Weimar*, *BN* 38/39, 1987) oder prophetischen Ausführungen wie im Hoseabuch (vgl. dazu *H. Utzschneider*, Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (OBO 31), Fribourg/Göttingen 1980, 98-104; *Dohmen* 148f. 259f) weiterer Diskussion, die hier nicht geführt werden kann.

[23] Zu den literarisch jüngeren Geboten der Ausrottung fremder Kultmale *(Ex 34,13*; *Dtn 7,5; 12,3* im Anschluß an *Dtn 16,21f.;* vgl. auch die Darstellung der Reformtätigkeit Josias in *2 Kön 23,4-20.24)* läßt sich vom Kultbildverbot her zwar keine direkte Brücke schlagen (*Dohmen* 268f.), es ist aber denkbar, daß es sich um eine weitere Radikalisierung des Fremdgötterverbotes handelt, das seinerseits das »Bilderverbot« aus sich entlassen hat.

[24] So mit gutem Grund *Dohmen* (Anm.14) 273ff, der auch die Götterbildpolemik bei Deuterojesaja, in *Jer 10* und der späten Weisheit nicht unmittelbar vom »Bilderverbot« her, sondern als »späte Parallelentwicklung zu diesem« verstehen möchte.

[25] Vgl. *J. Gutmann*, Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 21/2, Berlin/New York 1984, 1328-1330; *Dohmen* (Anm.14) 317f; *Barnes Tatum* (Anm.1), 194f(mit weiterer Lit.).

# Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche

*von Marcell Restle, München*

Das Konzil von Nikaia im Jahre 787, dessen 1200jähriges Jubiläum in diesem Jahr und mit dieser Ringvorlesung begangen wird, ist eines der herausragenden Ereignisse des sog. Bilderstreites, dessen Problematik im Westen, damals wie später und im Grunde genommen bis heute, auf ziemliches Unverständnis und daher auch auf wenig konstruktive Auseinandersetzung traf. Man war und ist daher nur allzu geneigt, den byzantinischen Ikonoklasmus als eine Art *Unfall* aufzufassen, der außerdem nur im Osten und unter einer ganz bestimmten Constellation möglich gewesen sei. Unter dieser Constellation verstand man das Aufkommen des Islam und dessen Bilderfeindlichkeit. Auch byzantinische Historiker wie Theophanes haben entsprechende Legenden verbreitet: den Bilderstreit habe eine Verschwörung von Sarazenen und Juden ausgelöst.[1]

Demgegenüber hat die Forschung vor bald 70 Jahren schon deutlich gemacht, daß es auch einen antik-paganen Ikonoklasmus gegeben hat.[2] Antike Ikonoklasten und christliche Bilderfreunde haben eines gemeinsam: Sie betonen die Nützlichkeit, ja Notwendigkeit der Bilder (Götter- bzw. Heiligenbilder) im pädagogischen Sinne. Die Ansichten Ciceros und des Papstes Gregor des Gr. sind bis in die Formulierung hinein einander überraschend ähnlich. So heißt es bei *Cicero (De natura deorum 1, 27, 77):* »Die Götterbilder sind von klugen Männern eingeführt worden, um der ungeistigen Masse Gottesgedanken und Gottesfurcht nahe zu bringen.« Und Gregor d. Gr. hat der Wandmalerei die Aufgabe zugewiesen, für die des Lesens Unkundigen eine verständliche Botschaft zu bieten. Er wollte die Bilder in der Kirche als pädagogisches Mittel für die religiös-intellektuelle Heranbildung der Völker verstanden wissen. (So nachzulesen in zwei Briefen an Bischof *Serenus von Marseille, ep. 9 und 11, PL 71, 1027—29). Platon* schlug in seiner *Politeia (3, 401 BC)* eine Kontrolle und Überwachung der Künstler vor, damit ein solcher Zweck auch ja erreicht würde. Die Neuplatoniker schließlich haben mit der Bild-Abbild-Lehre den theoretischen Boden gelegt, der durch die Schriften des *Corpus Dionysiacum* auch für das Christentum akzeptabel wurde.

Bereits hier sollte betont werden, daß der lateinische Westen den christlichen Neuplatonismus des Dionysios Areiopagites nicht zu seiner Sache gemacht und auch im Bilderstreit keine Argumente von dieser Seite in die Diskussion eingebracht hat, ganz im Gegensatz zum Osten, wo unter der geistigen Führung des Johannes von Damaskus der Streit

---

[1] Zusammenstellung der Lit. bei *H.-J. Geischer,* Der byzantinische Bilderstreit. Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 9, Gütersloh 1968. Die wichtigste neuere kritische Arbeit ist *St. Gero,* Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III with particular attention to the original sources. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 41, Löwen 1973. Darauf aufbauend auch *P. Schreiner,* Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites, *Saeculum* 27/2 (1976) 165—179.

[2] *J. Geffken,* Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1916/19) 286—315. *J. D. Breckenridge,* The Reception of Art in the Early Church, *IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana.* Roma 21—28 Settembre 1975, 29—38.

um die Bilder in seiner 2. Phase auf diese neue Ebene der Auseinandersetzung gebracht wurde. Die Stellung der *Libri Carolini* zu diesem Problem ist ein beredtes Zeugnis für die unterschiedliche Haltung in West und Ost.[3]

Der praktische Standpunkt Gregors d. Gr. in Sachen Religiöser Bilder, der bereits bei den drei kapppadokischen Kirchenvätern und bei Johannes Chrysostomos formuliert war[4] und der für das zukünftige Verhalten des Westens bis hin zur *biblia pauperum* bestimmend geworden ist, auch und sogar ganz besonders in den *Libri Carolini*,[5] unterscheidet sich von dem Ciceros nur dadurch, daß von dem bei Cicero offensichtlichen Zynismus bei der Empfehlung solcher Praktiken bei Gregor nichts mehr herauszuhören ist.

Der Ikonoklasmus ist bereits bei den Anfängen griechischen Denkens festzustellen.[6] Die Vorsokratiker prangern die Götterbilder und deren Verehrung ungeschminkt an, allen voran *Heraklit (frgm. 15)* oder *Xenophanes (frgm. 11—23)*. Ihre volle Verachtung zielt auf die lächerlichen menschlichen Versuche, das Göttliche anthropomorph und materiell zu verstehen oder zu verbildlichen. Höhnisch erzählt *Herodot (II, 172)* die Geschichte von dem Götterbild, das der Pharao Amasis aus einem bronzenen Fußwaschbecken und Spucknapf habe gießen lassen, welches das Volk dann verehrt habe. Die Eröffnung der Wahrheit durch Amasis selbst habe die Leute denn doch nachdenklich gemacht, sowohl über Sinn des Götterbildes und dessen Verehrung, aber auch was Göttlichkeit und Verehrung des Herrschers anlange.

Das Problem *Ikonoklasmus* ist demnach nicht nur eine mosaisch-jüdische Spezialität, die zur Zeit des Christentums obsolet geworden wäre, sondern scheint auf einer allgemein unter der Oberfläche einer jeden Religion liegenden Schicht zu basieren, die sich in Scheu wenn nicht gar Verbot der notwendigerweise materiellen Darstellung des Übernatürlichen und einer daraus resultierenden Verehrung solcher Materialisationen artikulierte. Ich kann in diesem Zusammenhang nur *en passant* auf die häufige Bilderfeindlichkeit reformerischer christlicher Bewegungen hinweisen,[7] die bis in die sprichwörtliche Kahlheit neueren Kirchenbaues seit dem Ende des 2. Weltkrieges hinein ihre Wirkung zeigt. Der byzantinische Bilderstreit war sicher kein einmaliger *Unfall*, nur durch kaiserliche Will-

---

[3] *St. Gero*, The Libri Carolini and the Image Controversy, *The Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) 7—34, bes. 10. Ältere Lit. bei *G. Ladner*, Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 50 (1931) 1—23 und *G. Ostrogorsky*, Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung, *Seminarium Kondakovianum* 6 (1933) 78—87.

[4] *Th. Nikolaou*, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen, *Θεολογία* 49 (1979) 889—911. Vgl. auch *H. Koch*, Die christliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917 und *W. Elliger*, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen christlichen Schriftsteller), Leipzig 1930 und schließlich *J. Kollwitz*, Bild III (christlich), *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, 319 f.

[5] Vgl. Anmerkung 3.

[6] Neben der in Anmerkung 2 bereits zitierten Arbeit von *Geffken* bietet der Artikel *Bild* im *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, 314 f eine gute Zusammenfassung.

[7] *J. van Vègh*, Die Bilderstürmer: Eine kulturgeschichtliche Studie, Straßburg 1915; *H. von Campenhausen*, Die Bilderfrage in der Reformation, in: Tradition und Leben — Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, 392 ff sowie *H. von Campenhausen*, Zwingli und Luther zur Bilderfrage, in: *W. Schöne (Hg.)*, Das Gottesbild im Abendland, Witten-Berlin 1960, 139—172; dazu auch *D. Freedberg*, The Structure of Byzantine and European Iconoclasm, in: *A. Bryer* and *J. Herrin (ed.)*, Iconoclasm, Birmingham 1977, 165—177.

kür und Anmaßung verursacht, wie es Papst Gregor II. in seinen Briefen dem Kaiser Leon III. begreiflich zu machen versuchte.

Sowohl beim *synodus execrabilis,* dem ikonoklastischen Konzil von 754, wie beim Nicaenum II von 787 ist den Aussagen und Stellungnahmen der Kirchenväter großer Stellenwert eingeräumt worden. Im Anschluß daran hat auch die neuere Forschung häufig in den literarischen Zeugnissen der Alten Kirche eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Bilder im frühen Christentum gesucht. Der Tenor aller Aussagen der christlichen Väter zum religiösen Bild bis zur Mitte des 4. Jhs. ist nun unzweideutig ablehnend. Für die christlichen Schriftsteller jener Zeit war das mosaische Bilderverbot in *Ex. 20* absolut verpflichtend. *Tertullian* hat um 200 die Idolatria als *principale crimen generis humani (De Idolatria I. 1),* als Hauptverbrechen des menschlichen Geschlechts gegeißelt, und *Klemens von Alexandreia* zitierte Heraklit, um sein Urteil zu begründen *(Exhortatio* IV, 44). Der Kanon 36 der Synode von Elvira im ersten Jahrzehnt des 4. Jhs. drückt es knapp und bestimmt aus: *Picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoretur in parietibus depingatur.* — »Bilder dürfen in der Kirche nicht sein; was man anbetet und verehrt darf nicht an die Wände gemalt werden.«[8]

Die Diskrepanz dieser literarischen Zeugnisse zu dem, was die christliche Archäologie seit ihren ersten Anfängen im 15. Jh. alles an Denkmälern entdeckt hat, ist überraschend und bedarf zweifellos einer Klärung. Ich will versuchen, an einigen konkreten wie ausgesuchten Beispielen sowohl der Literatur wie der Kunst eine differenzierende Betrachtungsweise vorzutragen, die vielleicht geeignet ist, den Weg zur Lösung dieses Diskrepanz-Problems aufzuzeigen, auch wenn ich um Vergebung bitten muß, daß ich dadurch dem globalen Anspruch des Themas über *die* Entstehung *der* Bilder in *der* Alten Kirche *so* nicht ganz gerecht werden kann, nicht — und das ist, hoffe ich, am ehesten entschuldbar — in der gebotenen Zeit.

Von Väterzeugnissen, die sowohl bei der ikonoklastischen Synode von 754 in Hiereia bei Konstantinopel wie beim Konzil in Nikaia 787[9] eingehend diskutiert wurden, hat der 41. Brief des *Neilos von Ankyra*[10] in der christlichen Archäologie einen besonderen Stellenwert, da in ihm Bildthemen für eine Kirchenausmalung vorgeschlagen werden. Der Brief behandelt die Frage des Exarchen Olympiodoros, »ob es würdig sei« — ich zitiere — »die Wände (gemeint ist: einer Martyrerkirche) mit verschiedenen Jagdszenen anzufüllen, so daß man auf dem Lande Netze aufgespannt sieht und Hasen und Rehe und alle möglichen Tiere, die die Flucht ergreifen und Männer mit Eifer bei der Jagd, die mit Hunden leidenschaftlich die Verfolgung aufnehmen; im Meer aber ausgeworfene Netze mit aller Art Fischen darin, von erfahrenen Händen aufs Trockene gezogen; dazu Figuren und Formen aller Art aus Gips zu zeigen — zur Freude der Augen im Hause Gottes und nicht nur eine Unzahl Kreuze anzuheften, sondern auch Schilderungen von Vögeln und Vieh, kriechendem Getier und allen Arten von Pflanzen. Ich aber antworte dir auf dein Schreiben, daß es töricht und knabenhaft wäre, mit dem Vorgeschlagenen das Auge der Gläubigen zu verwirren. Einem festen und mannhaften Sinn entspräche es, in dem Heiligtum

---

[8] *Mansi II. 10 Cf.*

[9] *Mansi XI. 959ff und XIII. 1ff.*

[10] PG 79, 577—580.

im Osten des Allerheiligsten ein einziges Kreuz bilden zu lassen« ... und »mit Geschichten des Alten und Neuen Testamentes von der Hand des besten Malers den heiligen Tempel zur Rechten und zur Linken anzufüllen ...« Wenige Zeilen danach aber steht: »genügt es, wenn in jeder Kapelle *ein* kostbares Kreuz angebracht ist; alles was darüber hinausgeht, muß man, so meine ich, lassen.« Der nur notdürftig kaschierte Widerspruch mahnt zur Vorsicht, ebenso die so offensichtliche Ablehnung des für das 3. bis 6. Jh. durchgehend und sicher durch Denkmäler belegten sogenannten *bukolischen* Themenkreises,[11] der im übrigen auch den Ikonoklasten vorgeworfen wurde: *sie* hätten die Kirchen in Vogelvolièren, Ställe und Tiergärten verwandelt.[12] Für die Zeit um 400 argumentiert der Brief nicht nur widersprüchlich sondern anachronistisch. Dazu kommt, daß er nur und erst in den Akten von 787 schriftlich fixiert erscheint und im normalen Briefcorpus des Neilos nicht enthalten ist, ähnlich wie der bekannte Eusebios-Brief an Constantia, die Schwester des Kaisers Konstantin.[13] Die Quelle ist trüb, scheint zumindest für die Bedürfnisse der einen wie der anderen Seite zurechtgemacht und sollte nicht mehr als Beweisstück herangezogen werden.

Auf ganz andere Weise schwierig zu interpretieren ist eine Predigt *(or. 19)* des *Gregorios von Nazianz* auf seinen Vater, in der er ein von jenem erbautes oktogonales Martyrium, eine Martyrer-Gedächtniskirche beschreibt.[14] Der Bau wird so deutlich beschrieben, daß man in ihm zweifellos einerseits einen bescheideneren und kleineren Nachfolger des sogenannten Goldenen Oktogons Konstantins in Antiocheia[15] und andererseits einen Vorläufer von H. Sergios und Bakchos in Konstantinopel erkennen kann. Das Oktogon von Nazianz besaß Emporen, war also zweigeschossig. Über den Säulen und den dadurch gebildeten Hallen »ruhten Skulpturen (plasmata), die hinter der lebendigen Wirklichkeit nicht zurückstehen«. Dabei geht es um die Bedeutung des Wortes *plasmata,* in denen man — sehr im Gegensatz zur älteren Forschung *(Elliger, Koch*[16]) — auch schon Bilderstatuen sehen wollte. Wiederum ist es der sonst drohende Anachronismus, der von einer so dezidierten Übersetzung von *plasmata* als *Statuen* warnen muß, auch wenn sich das irgendwo in dieser Bedeutung ganz allgemein belegen ließe, denn figürliche Reliefskulpturen in einem kirchlichen Gebäude sind zum erstenmal durch die stucchi des Neonianischen Baptisteriums in Ravenna knapp 100 Jahre später und in Italien belegt, in Konstantinopel erst im 1. Drittel des 6. Jhs. in der Polyeuktos-Kirche der Juliana Anicia und in Kappadokien frühestens im 7. Jh. durch den Kayseri-Altar.[17] Man hat bei der Deutung der

---

[11] Zusammenfassend *H. Brandenburg,* Überlegungen zum Ursprung der frühchristlichen Bildkunst, IX Congresso ... (wie Anmerkung 2) 3—28, bes. 5ff.

[12] *Stephanos Diakonos,* Vita Stephani iunioris, *PG 100, 3120 CD.*

[13] *PG 20, 1545ff.*

[14] Oratio 19c. 39, *PG 35, 1037 ABC.*

[15] *F. W. Deichmann,* Das Oktogon von Antiocheia. Heroon-Martyrion, Palastkirche oder Kathedrale? *Byzantinische Zeitschrift* 65 (1972) 40—56.

[16] Vgl. Anmerkung 4.

[17] Abb. der stucchi des ravennatischen Baptisteriums bei *F. W. Deichmann,* Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna, Baden-Baden 1958, 72—87; die Apostelbüsten der Polyeuktoskirche bei *R. M. Harrison,* und *N. Firatli,* Excavations at Saraçhane in Istanbul: Second and Third Preliminary Reports, *Dumbarton Oaks Papers* 20 (1966) 223—238 mit Abb. 33—38, und jetzt: *R. M. Harrison,* Excavations at Saraçhane in Istanbul I, Princeton 1986; zum Rundaltar von Pusatli im Archäologischen Museum von Kayseri s. *J. Kollwitz,* Ein Altar im Mu-

Stelle auch vom topographischen Umfeld auszugehen, und das ist nun einmal ein unbedeutendes kappadokisches Bischofs-Städtchen — Nazianz — in unmittelbarer Nähe einer zerfallenden römischen Provinzstadt — Borisos (im übrigen nur als Heimat des gegenüber Gregor zwei Generationen älteren Kirchenhistorikers Philostorgios bekannt)[18] — aus deren Ruinen man einen mit Akanthusranken verzierten römischen Marmorarchitrav als Spolie geholt haben könnte. Marmor ist in der Gegend rar und muß aus dem Tauros herangeschafft werden. Die marmornen Basen und Kapitelle des Gregor-Baues, auch sie womöglich Spolien, werden extra als Gegensatz zu dem aus lokalem Lavastein errichteten Mauerwerk hervorgehoben. Die Benennung *plasmata* für einen reliefierten Architrav wäre absolut treffend. Neben selbstverständlicher philologischer Sorgfalt muß bei der Deutung solcher Quellen auch dem historischen wie topographischen Umfeld, aus dem sie stammen, besonderes Gewicht beigemessen werden.

Wenn wir nun die frühchristliche Bilderwelt oder besser das, was von ihr durch Gunst oder Ungunst der Zeitläufte tradiert wurde, ins Auge fassen, so werden wir auch hierbei von der Vieldeutigkeit und vor allem auch der Vielschichtigkeit des Befundes überrascht. Selbst für die Entstehung des wichtigsten christlichen Symbolzeichens, des Kreuzes, besteht bisher keine Übereinkunft weder über Zeit noch Sinndeutung des frühesten Auftretens, da es für dieses Zeichen sowohl ältere wie sicher nichtchristliche Beispiele zuhauf gibt.[19] Ich muß diese interessante Frage, trotz ihres Modellcharakters, hier beiseite lassen, da Sie zurecht eine Antwort in Sachen figürlicher Bilder erwarten.

Die Katakombenmalerei wie die Sarkophagkunst liefern uns ausreichend Beispiele, von denen die Symbolfiguren des Schaf- oder Widderträgers und der Orans als früheste herausragen. Der Schafträger ist lange als Personifizierung Christi angesehen worden, wobei natürlich das Gleichnis vom Guten Hirten ausreichende Begründung zu sein schien. Die neuere Forschung hat die Fragwürdigkeit solch einfachen Schlusses erwiesen: Nicht nur, daß das Tier, das der Hirte trägt, in vielen, fast den meisten Fällen ein Widder ist, sondern daß sich aus dem Kontext, vor allem auch der Sarkophage, eine sehr viel allgemeinere Deutung als Personifikation der *securitas* und der *philanthropia* ergeben hat, moralischen Werten, denen der Verstorbene sich verpflichtet fühlte. In diesem Sinne sind solche auch dem Christen zugänglich.[20] Der dezidiert christliche Charakter ist meist schwer nachzuweisen, auch nicht zwingend gegeben, wenn sich solche Bilder in Verbindung mit alttestamentarischen Szenen zeigen, wie z. B. in einer der ältesten Grabkammern der Calixtus-Katakombe, in der Lucina-Region, wohl kurz nach 200, wo sowohl Widderträger wie Orans, beide zudem verdoppelt, gemeinsam mit Eroten und Daniel in der Löwengrube

---

seum von Kayseri, in: *Festgabe für Alois Fuchs*, Paderborn 1950, 15—21 und *M. Restle*, Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens, Wien 1979, I, 165 und II Abb. 210 und 212, vgl. auch *F. Hild / M. Restle*, Tabula Imperii Byzantini 2, Kappadokien, Wien 1981, 263.

[18] *F. Hild / M. Restle*, Tabula Imperii Byzantini 2, 244 und 159 mit Lit.

[19] *E. Dinkler / E. Dinkler von Schubert*, Kreuz (vorikonoklastisch), *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* IV (erscheint demnächst).

[20] *Th. Klauser*, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1 (1958) 20—51, 2 (1959) 114—145, 3 (1960) 112—133, 4 (1961) 128—145, 5 (1962) 113—124, 6 (1963) 71—100, 7 (1964) 67—76, 8/9 (1965/66) 126—170 und 10 (1967) 82—120. Zusammenfassend auch *H. Brandenburg* (vgl. Anm. 11) 9 ff; *W. N. Schumacher*, Hirt und »Guter Hirt«, Freiburg 1977.

zu sehen sind. Man weiß inzwischen, daß jüdisches Schrift- und Erzählgut bereits früh, im 1. und 2. Jh. durch die römische Kultur der Kaiserzeit assimiliert wurde. Als Beispiel dafür mag ein Wandbild mit der Darstellung des Urteils Salomos aus der *casa del medico* in Pompeji genügen, dem severische Münzprägungen der kleinasiatischen Stadt Apameia Kibotos in Phrygien mit der Darstellung zweier Noe-Szenen beigestellt werden könnten. Dort hat der Beiname der Stadt — Kibotos = Kasten oder Arche — Noe zum sagenhaften Stadtheros gemacht.[21] Für den Bildtypus der *Orans,* einer betenden Frauengestalt, ist eine Personifizierung als Maria, Kirche o. ä. nie überzeugend gewesen. Auch hierfür hat sich die Deutung als Tugend der *pietas,* wiederum in Verbindung mit der Verstorbenen, in der neueren Forschung durchgesetzt.[22]

Am deutlichsten zeigt sich die Übernahme von allgemein römischem (um nicht zu sagen paganem) Brauchtum und entsprechender Bildvorwürfe in Darstellungen des Totenmahls, die von der älteren Forschung als *fractio panis* und Eucharistiefeier gedeutet wurden.[23] So erhielt beispielsweise eine Reihe von Grabkammern in der Calixtus-Katakombe den Namen »Sakramentskapellen«. Zu solcher Deutung, die zudem noch die falsche Ansicht nach sich zog, man habe in Zeiten der Verfolgung die Eucharistiefeier in den Katakomben begangen, paßt nun der Bildinhalt solcher Szenen herzlich schlecht: Neben Brot und Fisch entdeckt man auf den Speisetischen gebratene Hühnchen, und auch dem Wein, in der typisch römischen Weise mit warmem Wasser vermischt, scheint man ausgiebig zuzusprechen, denn aus den ausgreifenden Gesten der um den sigmaförmigen Tisch gelagerten Gäste spricht eine recht gelockerte Heiterkeit.[24]

Erst auf die zunehmende Kritik der Kirchenväter hin kommt das Totenmahl an den Gräbern der Verstorbenen bei den Christen außer Gebrauch. Der Zeitpunkt dafür läßt sich gegen Ende des 4. Jhs. fixieren. *Augustinus* berichtet in den *Confessiones VI. 2* vom Gang seiner Mutter Monika zu den Memorien der Heiligen in Mailand mit Brot und Wein. Sie »wurde vom Türhüter abgewiesen und fügte sich, sobald sie erfuhr, daß der Bischof solches verboten hätte«. Mit dem Bischof ist Ambrosius gemeint, der *(Hel. 17)* den Brauch des Totenmahles scharf gegeißelt hatte: »*Calices ad sepultura martyrum deferunt atque illic in vesperam bibunt ... O stultitia hominum, qui ebrietatem sacrificium putant!* — Sie tragen Trinkgefäße zu den Gräbern der Martyrer und trinken dort des Abends. Oh Torheit der Menschen, die glauben, der Rausch sei ein Opfer!« Solche Kritik konnte auch dieses realistische Bildthema nicht unberührt lassen. Es erhielt, bezeichnenderweise im synkretistischen Bereich, wie das Beispiel aus dem *cubiculum der Vibia,* der Gemahlin des Sabaziospriesters *Vincentius* in der Praetextat-Katakombe[25] lehrt, eine allegorische

---

[21] Farbige Abb. der Malerei in Pompei bei *A. de Franciscis,* La pittura pompeiana, Florenz 1965, 32; zu Apameia und seinen Münzen vgl. *W. M. Ramsay,* Cities and Bishoprics of Phrygia II, Oxford 1897, 396—483.

[22] *Th. Klauser* (wie Anmerkung 20), bes. 2 (1959), 3 (1960) und 5 (1962). Dazu auch F. Matz, Das Problem der Orans und ein Sarkophag in Cordoba. Madrider Mitteilungen 9 (1968) 300—310.

[23] *J. Wilpert,* Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der Capella graeca, Freiburg 1895. So auch *A. Profumo,* Un battistero cristiano dell' anno 140 circa. *Studi Romani* 1 (1913) 71 ff und sogar noch *L. M. Martinez-Fazio,* La eucaristia banquete y sacrificio en la iconografia paleo-cristiana 1976.

[24] *N. Himmelmann,* Typologische Untersuchungen zu römischen Sarkophagreliefs des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr., Mainz 1973.

[25] Abb. bei *A. Grabar,* Die Kunst des frühen Christentums, München 1967, 223 Abb. 245, A. Ferrua, La catacomba di Vibia, Rivista di Archeologia cristiana 47 (1971) 7—62 und 49 (1975) 131—161.

Bedeutung, die sich vorwiegend in den Beischriften niederschlug: Noch ist die Mahlszene vorhanden, doch jetzt führt ein guter Engel die verstorbene Vibia zum *iudicium,* wo für die Guten das Friedensmahl als Belohnung winkt.

Auch in der oberidischen Sepulkralkunst, am Ende der spätkonstantinischen Zeit, hat sich das Bild kaum verändert. Sta. Costanza in Rom, als Grabmonument für Costantina, die Schwester Konstantins, zwischen 338 und 354 entstanden, zeigt neben bakchischen Szenen aus dem Thiasos, der die Rückkehr des Dionysos aus der Unterwelt, des sterbenden und regelmäßig wiederauferstehenden Gottes, im Februar feierte, auch ausgiebig Motive aus dem sogenannten bukolischen Bereich, dessen Höhepunkt die Weinernte darstellt. Dionysos wird als Gott der Vegetation mit ihrem Wachsen und Vergehen, als Gott, der den Weinstock geschaffen und in wundertätiger Macht Wein, Milch und Honig aus dem Boden sprudeln läßt, wie es Euripides in den Bakchen besingt, angesprochen. Das Juliermausoleum[26] unter S. Peter zeigt dieselbe Verbindung. Man hat S. Costanza deswegen häufig für einen Bacchustempel gehalten. Dem widersprechen allerdings die heute verlorenen Mosaiken der Kuppel, wo in eine Meerlandschaft 10 Szenen eingefügt waren, davon eine des Neuen Testamentes (die Heilung des Knechtes des Centurio von Kapernaum), 6 alttestamentliche und drei nicht mehr identifizierbare.[27] Wir können aus diesem Befund nur schließen, daß in bestimmten christlichen Kreisen des 3. und 4. Jahrhunderts, die sicher nicht zu den Armen gehörten, im Sepulkralbereich offensichtlich kein Widerspruch gesehen wurde zwischen vertrauten mythologischen Vorstellungen von Wiedergeburt und Weiterleben nach dem Tode und christlicher Thematik, die Gleiches versinnbildlichen sollte. Es handelte sich ja weder um Götteridole und deren Anbetung, noch um Bilder *in ecclesia,* also im liturgischen Raum. In der Tat gehört praktisch alles, was wir aus der früchchristlichen Zeit an Bildkunst erhalten haben, in den Sepulkralbereich. Und darin findet die so oft konstatierte Diskrepanz zwischen den literarischen Quellen, die »das Bild« — ich will das jetzt einmal in Anführungszeichen setzen, da auch hier noch zu differenzieren sein wird — ablehnen und verbieten und dem Denkmälerbefund, der uns Bilder im christlichen Bereich seit etwa dem Jahr 200 belegt.

Bevor wir eine Differenzierung für »das Bild« versuchen wollen, sei noch der eben besprochene Kreis der christlichen Sepulkralkunst im Osten angesprochen. Hier liegen die Denkmäler leider nicht so dicht wie im Westen und ganz besonders in Rom. Auffallend ist, daß in einem Kernland der römischen Sarkophagproduktion, wie Kleinasien es war, dezidiert christliche Sakophage vor der theodosianischen Zeit unbekannt sind. Ich kann daher nur auf zwei Stücke verweisen: die berühmte Berliner Platte von einem Scheinsarkophag aus Konstantinopel[28] und den sogenannten Prinzensarkophag in Istanbul,[29] von denen der letztere die Darstellung Christi vermeidet und durch das Kreuzzeichen ersetzt. Besonders signifikant ist die Reihe der anikonischen kaiserlichen Monumentalsarkophage in Konstantinopel,[30] unter denen allein ein figürliches Bruchstück erhalten ist.

---

[26] Abb. bei *A. Grabar,* ebd. 80 Abb. 74.

[27] *H. Stern,* Les mosaiques de l'église de Sainte-Constance à Rome, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 157—218.

[28] *W. F. Volbach,* Frühchristliche Kunst, München 1958, 58 f (mit Lit.) und Abb. 73. Neuere Untersuchungen durch *A. Effenberger.*

[29] *J. Kollwitz,* Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit, Berlin 1941, 132 und Taf. 45—47.

[30] *A. Vasiliev,* Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople, *Dumbarton Oaks Papers* 4 (1948) 1—25.

In der östlichen Grabmalerei des 4. und 5. Jhs. ist dies ähnlich. Ein 1967 in Nikaia[31] entdecktes Grab des 4. Jhs. beschränkt sich auf das Paradies bezugnehmende Tier- und Pflanzendarstellungen, jeweils mit dem Zeichen des Kreuzes im Zentrum. Noch weiter im Osten, im syrischen Emesa, wo es ein Grab der Zeit um 400 gibt,[32] ist die Ausmalung noch strenger anikonisch: Außer gemalten Architekturgliedern und Kreuzmedaillons ist der florale Schmuck auf einen Palmzweig reduziert. Diese wenigen Beispiele christlicher Gräber mit ihrer betonten Zurückhaltung bei der Verbildlichung christlicher Thematik müssen vor dem Hintergrund der hellenistisch-römischen Grabmalerei gesehen werden, die denselben aufwendigen Schmuck und die gleiche mythologische Thematik zeigen wie in Rom — ich zeige nur zwei Beispiele: eine Grabkammer aus Tyros und eine aus Ashkalon.[33] Mit aller gebotenen Vorsicht bietet sich doch der Schluß an, im Osten sei man etwas zurückhaltender gewesen bei der Verbildlichung christlicher Themen, auch im Sepulkralbereich.

Bei dieser Sachlage ist es nicht gut verständlich, daß man zu der Meinung kommen konnte, es könne immerhin möglich sein, daß der Osten früher als der Westen eine ausgebildete christliche Ikonographie besessen habe *(Brandenburg 21)*. Ein einziges Denkmal hat zu solcher Einschätzung geführt: Das »christliche Haus« mit seinen Malereien in Dura-Europos, das bei den 1922 begonnenen Grabungen entdeckt wurde. Dort ist ein Privathaus des 1. Jhs. ab 232/33 zu einem christlichen Gemeindezentrum umgebaut worden. 256 ist als *terminus post quem non* anzusehen, da damals die Stadt von den Sassaniden erobert und zerstört wurde.[34]

Erhalten sind — heute mit den Originalfragmenten in Yale rekonstruiert —: 8 Szenen, eine einzige davon alttestamentlich. Das hat schon immer erstaunt, denn in Rom ist das Verhältnis von alttestamentarischen zu neutestamentarischen Szenen im 3. Jahrhundert umgekehrt; dort kommt das Neue Testament erst im Laufe des 4. Jahrhunderts zu größerer bildlicher Entwicklung, wie vorher auch am Beispiel der Kuppelmosaiken von Sta. Costanza zu sehen war. Wenige Jahre nach der Hauskirche förderten Grabungen in Dura-Europos einen noch sensationelleren Fund zutage: eine Synagoge mit einem kompletten figürlichen Bilderzyklus, der präzis auf das Jahr 244 datiert ist.[35]

---

[31] *N. Firatli*, An Early Byzantine Hypogeum Discovered at Iznik, *Mélanges Mansel 2*, Ankara 1974, 919—932 und Abb. 129—133 auf Taf. 327—340; *M. Restle*, Istanbul. Bursa. Edirne. Iznik. Baudenkmäler und Museen, Stuttgart 1976, 530f mit Abb.; ähnlich auch die Ausmalung verschiedener Kammern und Räume im Coemeterium der Siebenschläfer zu Ephesos, vgl. *Forschungen in Ephesos IV. 2 (C. Praschniker / F. Miltner / H. Gerstinger)*, Das Coemeterium der Sieben Schläfer, Baden bei Wien 1937; *M. Restle*, Ephesos, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* II, 192—198 und 206 und *W. Jobst*, Zur Bestattungskirche der Sieben Schläfer in Ephesos, *Jahreshefte des österr. Arch. Inst.* 50 (1972—1974) *Beiblatt* 271 ff.

[32] *Du Mesnil du Buisson / B. Mouterde*, in: *Mélanges de l'Université S. Joseph de Beirout* 14 (1929) 1—18, Pl. 1—4

[33] Die Malereien des Grabes sind ins Nationalmuseum Beirut verbracht worden, Abb. bei *R. Bianchi- Bandinelli*, Rom. Das Ende der Antike, München 1971, Abb. 318. Zum Grab in Ashkalon vgl. *J. Ory*, A painted tomb near Ascalon. *Quarterly of the Departemt of Antiquities in Palestine* 8 (1938) 38—44 und Pl. 25—29. Die Malereien eines Grabes aus Wardian bei Alexandreia, heute im Archäologischen Museum von Alexandreia, die *H. Brandenburg*, a. a. O. (wie Anmerkung 11), 12f in seine Überlegungen einbezieht und in die 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts datiert, sind seit 1960 bekannt, allerdings bislang unveröffentlicht.

[34] *C. H. Kraeling*, The Christian Building. Excavations at Dura Europos, Final Report 8. 2, New Haven 1962.

[35] *C. H. Kraeling*, The Synagogue. Excavations at Dura Europos, Final Report 8. 1, New Haven 1956.

Das Nebeneinander der beiden so frühen und einzigartigen Denkmäler hat die Forschung zu allerlei Gedanken angeregt und eine recht einleuchtende Antwort (These) zur Entstehung der christlichen Bildkunst allgemein und zur Entstehung von Bilderzyklen in der Alten Kirche speziell aufkommen lassen: Eine aus der Synagogenmalerei von Dura zu rekonstruierende hellenistisch-jüdische Septuaginta-Illustration sei der große Steinbruch gewesen, aus dem das Material der christlichen Ikonographie gewonnen worden sei und der die Anregung gegeben habe, auch das Neue Testament zu illustrieren.[36] Der allgemein methodische Vorbehalt von Mathematik und Geometrie gegenüber der Extrapolierung von Einzeldaten erhält für Dura-Europos noch zusätzliches Gewicht durch die Tatsache, daß unter den figürlichen Malereien der Synagoge eine anikonische Ausmalung lag und im christlichen Haus astrologische Graffiti entdeckt wurden, die eine, zumindest subkutane, gnostische Atmosphäre belegen. Mir scheinen erhebliche Zweifel angebracht an der These, daß es in christlichen Zentren des Ostens mit Malereien geschmückte Kulträume gegeben haben müsse, die für Dura, einen Außenposten, das Vorbild abgegeben hätten. Es wäre außerdem zu monieren, daß der Begriff »Kultraum«, mit dem hier operiert wird, zu allgemein und für das christliche Haus in Dura durchaus differenzierbar ist. Die Malereien befinden sich nämlich nicht, wie zu erwarten wäre, in dem als Versammlungsraum der Gemeinde mit Podium und Platz für Leuchter leicht identifizierbaren und durch Zusammenlegung zweier Zimmer entstandenen größten Raum des Hauses, sondern in einem auf der anderen Seite des Hauses gelegenen, kleinen Raum, der zwar ein Ziborium mit darunter liegender kastenartiger Vertiefung besitzt, dessen Funktion aber nicht mehr erschließbar ist. In jedem Falle ist er nicht *ecclesia,* wie der Versammlungsraum, sondern nur Teil der *domus ecclesiae.*

Der erste erhaltene figürliche Bildschmuck einer *ecclesia* im strengen Wortsinn ist nach wie vor die Apsis von Sta. Pudenziana in Rom aus der Zeit des Papstes Innozenz I. am Beginn des 5. Jhs. Neue Themen sind gestellt, die sich aus der Einwirkung der Kaiserikonographie einerseits und der Epiphanie Gottes durch Erscheinungen und Visionen des Kreuzes andererseits ergaben. Die Kirche ist in völlig andere Dimensionen gewachsen; hat ihre Lehre zu repräsentieren.

Erstaunlich ist nur, daß der Osten mit Konstantinopel als der neuen Hauptstadt, wo man die Auswirkungen dieser neuen Dimension der Kirche und des Glaubens am ehesten erwarten würde, kein einziges Denkmal in diesem Sinne bisher überliefert hat. Aus dem totalen Schweigen der griechischen Quellen über figürliche Malerei in der Kirche und der Tatsache, daß noch die 532—37 entstandene Hagia Sophia Kaiser Justinians sich auf Kreuz und Ornament als vornehmsten Schmuck beschränkt, drängt sich der Schluß auf, daß sich der Osten mit dem figürlichen Bild in der Kirche schwer getan hat, schwerer als der Westen, und sich vermutlich aus sehr tiefsitzender Scheu vor der Darstellung des Unnennbaren erst spät zur Hereinnahme des figürlichen Bildes in den liturgischen Kirchenraum entschließen konnte. Die Basis dafür aber lieferte erst der christliche Neuplatonismus, dem einerseits Legenden von bildlicher Epiphanie Gottes in Gestalt der nicht von

---

[36] *K. Weitzmann,* Zur Frage des Einflusses jüdischer Bildquellen auf die Illustration des Alten Testaments, in: Mullus, Festschrift für Th. Klauser, *Jahrbuch für antike und Christentum, Ergänzungsband* 1 (1964) 401—415.

Menschenhand gemachten Bilder, der Acheiropoieten von Edessa und Kamuliana,[37] zuhilfe kamen. Unter Justinian II., Ende des 7. Jhs. erscheint ein solches Acheiropoietosbild Christi auf den Münzen.[38] Das Christusbild am Eingang zum Kaiserpalast, dessen Entfernung 731 den Auftakt zum Bilderstreit gegeben hat, muß so ausgesehen haben. Das Verklärungs-Mosaik in der Apsis des Sinai-Klosters ist nach 548 erst entstanden. Es zeigt Christus, mehr als Lichterscheinung denn als tatsächlich verkörperten Logos Gottes.

Ich fühle mich am Ende in Ihrer Schuld, wenn ich keine globale und eindeutige Antwort auf das Problem der Entstehung der Bilder in der Alten Kirche weiß. Ich habe versucht zu differenzieren. Man kann zusammenfassen: Vor dem Jahr 200 gibt es keine dezidiert als christlich anzusprechende Kunst. Während des dritten und eines guten Teils des 4. Jhs. beschränkt sich christliche Kunst auf den Sepulkralbereich, wo sie unverfängliche mythologische Thematik mit vorwiegend alttestamentarischer, in einer späteren Phase zunehmend auch neutestamentarischer Thematik kombiniert. Der Schmuck von oberirdischen Martyrergedächtnisbauten im 4. Jh. hat wohl das Problem des Bildes im eigentlichen liturgischen Raum erst geschaffen. Das Verdikt der Synode von Elvira scheint im Westen bis Ende des 4. Jhs. seine Wirkung getan zu haben, bis andere Überlegungen die Oberhand gewannen. Der Osten erscheint bei der Schöpfung figürlicher christlicher Bilder nicht nur im liturgischen Raum sondern sogar im Sepulkralbereich äußerst zurückhaltend gewesen zu sein, eine Scheu, die erst spät, in der zweiten Hälfte des 6. Jhs., zurückgestellt wurde und die uns ein besseres und unmittelbares Verständnis nahebringt für die Probleme des Bilderstreits.

---

[37] *E. von Dobschütz,* Christusbilder. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N. F. Bd. III f. 1/4, Leipzig 1899; *K. Wessel,* Acheiropoietos, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* I, 22—28.

[38] *M. Restle,* Kunst und byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit, Athen 1964, 118—135.

# Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil

## Hintergründe und geschichtlicher Umriß[1]

*von Armin Hohlweg*, München

Meine sehr verehrten Damen, meine Herren,

verzeihen Sie mir bitte, wenn ich Sie zu Anfang meiner Ausführungen — ich tue das natürlich ganz bewußt — etwas schockiere. Wollte jemand sich etwa die Frage stellen, welcher denn der Unterschied zwischen dem byzantinischen Kaiser, Leon III., und dem Preußenkönig, Friedrich II., bezüglich der Bilder sei, so könnte man — einige historische Kenntnisse vorausgesetzt — wohl nur antworten: der eine ließ sie höher hängen, der andere niedriger.

---

[1] Im Hinblick auf den Vortragscharakter im Rahmen einer Ringvorlesung sowie auf den Umfang der zu diesem Thema vorliegenden Literatur beschränke ich mich darauf, eine knappe Auswahl der wichtigsten Werke zu bieten, deren bibliographische Hinweise den Leser in Einzelfragen weiterführen können.

*H.-G. Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd. 1, Liefg. D 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1980.

*H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. [Handbuch der Altertumswiss. XII, 2.1], München, C. H. Beck 1959.

*H.-G. Beck*, Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus, in: Handbuch der Kirchengeschichte, *hg. von H. Jedin*. Bd. 3: Die mittelalterliche Kirche. 1. Halbbd.: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform, Freiburg/Basel/Wien, Herder 1973. S. 31-61.

*G. Ostrogorsky*, Geschiche des Byzantinischen Staates. [Handbuch der Alterumswiss. XII,1. 2.] 3. Aufl., München, C. H. Beck 1963.

*H.-G. Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone. [Bayer. Akad. d. Wissenschaften, philos.-histor. Kl., Sitzungsber. 1975,7], München C. H. Beck 1975.

*G. Lange*, Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. [Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, 6.], Würzburg, Echter-Verlag 1968.

*D. J. Sahas*, Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm. An annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council. [Toronto Medieval Texts and Translations, 4.], Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press 1986.

*K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit; Gotha, Perthes 1890.

*E. J. Martin*, A History of the Iconoclastic Controversy, London, Society for Promoting Christian Knowledge 1930.

*E. v. Dobschütz*, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N.F. 3., Leipzig, J. C. Hinrich 1899.

*L. Koch*, Zur Theologie der Christus-Ikone. *Benediktin. Monatsschr.* 19 (1937) 375—387; 20 (1938) 32—47, 168—175, 281—288, 437—452.

*L. Koch*, Christusbild — Kaiserbild. *Benediktin. Monatsschr.* 21 (1939) 85—105.

Ich möchte zunächst einmal die Bilder für Sie etwas »niedriger« hängen, wenn aus keinem anderen Grund, dann deshalb, damit man sie besser erkennen kann. Ich werde Ihnen auch keine Diapositive vorführen, ich möchte aber eines von vorneherein klarstellen: es geht bei dem Konzil von Nikaia im Jahre 787, zu dessen Erinnerung wir diesen Zyklus aufführen, nicht um das Verhältnis der Kirche zur Kunst. Die Kunst hat die orthodoxe Kirche nicht nur geduldet, sie hat sie nicht nur akzeptiert, sie hat sie zur Ausschmückung ihrer Kulträume schließlich auch gefordert. Es geht also nicht um irgendwelche *plasmata (πλάσματα)* in der Kirche von Nazianz, es geht nicht um die Darstellung von Jagd- oder Ernteszenen in Kirchenräumen, sondern es geht um die Verehrung der Bilder und um die Formen dieser Verehrung. Aber auch damit ist noch zu wenig gesagt, denn es geht nicht um irgendwelche Bilder, sondern um die personhafte Darstellung Christi, der Gottesmutter und der Heiligen — nur ihnen kann Verehrung dargebracht werden. Es geht — anders ausgedrückt — um die Ikone in der spezifischen Bedeutung dieses Wortes.

»Ikone« kommt von dem griechischen Wort *eikon (εἰκών)*, und das heißt zunächst das »Bild«, und zwar im breitesten Sinne des Wortes, d.h., Abbildung eines Gegenstandes, Gemälde, auch Statue, aber dann auch metaphorisch: Gedankenbild, Vorstellung, Vergleich. Und dieser Bedeutungsumfang bleibt auch in der christlichen Zeit erhalten. Aber bald taucht noch ein besonderer Sinn des Wortes *εἰκών* auf, nämlich das religiös — christliche Bild im Gegensatz zum *eidolon (εἴδωλον)*, dem Götter oder Götzenbild. Und diese spezifische Bedeutung des Wortes kann dann wieder verschiedene Inhalte haben: von der Historienmalerei, die zur Unterrichtung und Erbauung geschieht, über das Andachts- und Kultbild, wobei das Bild zunächst als Medium fungiert, bis hin zum Gnadenbild, das auch Wunder wirken kann. Der große Streit um die Verehrung der Bilder betrifft das religiöse Bild in allen drei hier genannten Funktionen.[2]

---

*W. Elliger,* Die Stellung der Alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Ausgaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller). [Studien über christliche Denkmäler, 20.], Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1930.

*A. Grabar,* L'Iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique. 2. Aufl., Paris, Flammarion 1984.

*S. Gero,* Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III with particular attention to the oriental sources. [Corpus Scriptor. Christianor. Orientalium, 346./Subsidia, 41], Löwen 1973.

*S. Gero,* Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources. [Corpus Scriptor. Christianor. Orientalium, 384./Subsidia, 52], Löwen 1977.

*B. Kotter (Hg.),* Die Schriften des Johannes von Damaskos, III: Contra imaginum calumniatores orationes tres. [Patristische Texte und Studien, 17], Berlin/New York, de Gruyter 1975.

*G. Haendler,* Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit. [Theologische Arbeiten, 10], Berlin, Evangel. Verlagsanstalt 1958.

*A. Bryer/Judith Herrin (Hg.),* Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham, March 1975; Birmingham, Centre for Byz. Studies 1977.

*J. Irmscher (Hg.),* Der Byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen — ideologische Grundlagen — geschichtliche Wirkungen, Leipzig, Koehler & Amelang 1980.

*K. Wessel,* Bild. *Reallexikon z. byzantinischen Kunst* 1 (1966) 616 662.

*G. Dumeige,* Nizäa II. Geschichte der ökumenischen Konzilien, 4, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1985. — Der Band enthält auch einige einschlägige Texte in dt. Übersetzung von *H. Bacht* sowie bibliographische Hinweise (S. 339—350).

[2] Vgl. *Lampe,* A Patristic Greek Lexicon s.v.; *H.-G. Beck,* Von der Fragwürdigkeit der Ikone 5f., zum byz. Sprachgebrauch bezüglich der Definition der Ikone *ebd.*. 3, Anm. 1.

Das Byzantinische Reich hatte, als der Bilderstreit, der sog. ikonoklastische Streit, dort ausbrach, mit der Abwehr der zweiten Belagerung seiner Hauptstadt durch die Araber in den Jahren 717—718 nicht nur eine der schwersten außenpolitischen Gefahren seiner Geschichte überstanden, sondern auch zum zweitenmal innerhalb weniger Dezennien das Abendland vor dem Islam gerettet. Kaiser war nach wechselnden Thronbesetzungen in der zweiten Dekade des 8. Jahrhunderts ein Mann aus dem äußersten Osten des Reiches, Leon III. (717—741) mit dem Beinamen »der Syrer«[3]. Er stammte aus Germanikeia (Mar'as). Er hatte sich nicht nur bei der Abwehr der Araber bestens bewährt, sondern hatte sich gleich danach an die Reorganisation des Reiches und seiner Verteidigung gemacht, — ein sehr tatkräftiger und energischer Herrscher, dessen Erfolge jedoch in der Geschichte etwas verdunkelt sind, weil die Quellen, über welche wir verfügen, seine Regierungszeit weithin unter dem Blickwinkel eben dieses Bilderstreites sehen und entsprechend be- oder besser gesagt verurteilen. Ich muß auf diese Quellenlage ganz generell hinweisen, um zu erklären, weshalb manche Geschehnisse im Verlauf dieses Bilderstreits, der ja — mit Unterbrechungen und in verschiedener Stärke — über ein Jahrhundert gedauert hat, für den Historiker noch immer nicht geklärt sind.

Um Ihnen gleich zu Anfang eine Vorstellung davon zu vermitteln, welche Äußerungsformen die Bilderverehrung in jener Zeit angenommen hatte, möchte ich Ihnen eine Passage aus dem Brief des byzantinischen Kaisers Michaels II. an Ludwig den Frommen aus dem Jahre 824 vorlesen, in der es heißt: »Zuerst haben sie die heiligen Kreuze aus den Kirchen verdrängt und dafür Bilder und vor diesen Leuchter aufgestellt, Weihrauch vor ihnen angezündet und ihnen die gleiche Ehre erwiesen wie dem ehrenvollen und lebensspendenden Holz, an welchem Christus, unser wahrer Gott, um unserer Erlösung willen gekreuzigt ist. Sie sangen vor ihnen Psalmen, beteten sie an und erbaten sich von ihnen Hilfe. Viele bekleideten sie mit leinenen Tüchern und wählten sie als Taufpaten für ihre Kinder ... Andere, welche das Mönchsgewand nehmen wollten, verließen die bisherige Sitte, daß ihre Haare beim Abschneiden von geachteten Personen aufgefangen wurden, und ließen dieselben gleichsam in den Schoß der Bilder fallen. Einige Priester und Kleriker kratzten sogar die Farbe von den Bildern ab, mischten sie in die Hostie und in Wein und reichten sie nach der Messe dar. Wieder andere legten den Leib des Herrn in die Hände der Bilder, woraus ihn dann die Kommunikanten empfingen. Einige feierten unter Verachtung der Kirche sogar den heiligen Dienst in Privathäusern, indem sie sich der Bilder als Altäre bedienten. Und vieles derartig Unerhörtes, was unserer Religion zuwiderläuft und weisen und gelehrten Männern unwürdig erschien, geschah in den Kirchen. Deshalb beschlossen die orthodoxen Kaiser und die gelehrten Priester eine Lokalsynode[4] zur Untersuchung dieser Dinge abzuhalten, verboten solche Praktiken und ließen die niedrig angebrachten Bilder gänzlich entfernen; diejenigen aber, welche an höheren Orten angebracht waren, so daß das Gemälde als › Schrift ‹ gelten konnte, durften bleiben. Sie taten dies, damit sie von Ungebildeten nicht adoriert und auch nicht Lampen und Weihrauch vor ihnen angezündet werden könnten ...«[5]

---

[3] Vgl. G. Ostrogorsky, Gesch. d. byz. Staates ... 123 — 137; *S.Gero*, Byz. Iconoclasm During the Reign of Leo III.

[4] Gemeint ist die Synode von 815.

[5] *MGH Leges III*: Concilia II, 2, S. 478f., Übers. nach *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit ... 26f.

Angesichts der Situation in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts erheben sich verschiedene Fragen, von denen ich nur wenige hier nennen und auch diese kaum zureichend beantworten kann: Welche Rolle spielen die Bilder in der byzantinischen Orthodoxie und seit wann spielen sie eine solche Rolle? Wie kommt ein Kaiser wie Leon III., ein Militär und Politiker comme il faut, dazu, sich für derartige Fragen zu interessieren und einen solchen Streit — sagen wir einmal — vom Zaune zu brechen, wenn er ihn denn vom Zaune gebrochen hat? Wieso kann dieser Streit über ein Jahrhundert lang die Gemüter erregen? Und man darf wohl auch die Frage stellen, wieso man schließlich — 787 und dann wieder 843 — relativ leicht zu einer einheitlichen Entscheidung kommt und in der Zeit danach die Gedanken, die ein Jahrhundert lang so hohe Wellen geschlagen hatten, kaum mehr ventiliert werden?

Zunächst ist festzuhalten: der Bilderstreit ist keineswegs wie der berühmte Blitz aus heiterem Himmel über Byzanz hereingebrochen. Die Entstehung der Bilder in der Alten Kirche war ein eigenes Thema innerhalb dieser Vortragsreihe. Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß, wenn es auch schon früh Ansätze zur bildlichen Darstellung christlicher Sujets gegeben hat, die Kirche doch — und zwar im Osten sowohl wie im Westen — ohne diese Bilder ausgekommen ist, ja sie im Ernstfall abgelehnt hat.[6] Das hat verschiedene Gründe: das Bilderverbot des Dekalogs und die Angst, wiederum der Idololatrie zu verfallen; die Meinung, daß die Künstler mit ihren Materialien und Farben angesichts der Herrlichkeit des Verklärten eigentlich doch nur scheitern könnten[7], wie man denn den Kunstbetrieb als grundsätzlich dem Paganen verhaftet ansah[8] — dazu gehört auch das von H. v. Campenhausen so genannte »moralisch-›pietistische‹ Mißtrauen« gegenüber Künstlern und Kunst[9] u. a. mehr. Aber keines dieser Argumente und auch nicht alle zusammen konnten die Entwicklung der Bilder innerhalb des Christentums aufhalten — eine Entwicklung, die schließlich hinführt zum Andachts- und Gnadenbild, — und eine Entwicklung, die sich nicht etwa nur in den wirklich niederen und ungebildeten Schichten vollzieht, sondern die auch die höheren Kreise immer stärker erfaßt. Ob die Theologen das ablehnen, das interessiert den Gläubigen dann relativ wenig, ja man kann sehen, je weiter man in die Geschichte des Mittelalters hineingeht, daß diese Theologen mehr und mehr Schwierigkeiten haben, sich über derartige Fragen zu äußern. Man muß jedoch auch sehen, daß diese Theologen auch selbst dem Trend der Entwicklung nachgegeben haben, insofern sie nicht nur die Bilder als Historien- und Erinnerungsbilder toleriert, sondern auch mehr und mehr ihre Gleichsetzung mit dem Wort der Schrift akzeptiert haben. Wenn wir bei Basileios einen Satz lesen wie den folgenden: »Wie die Maler, wenn sie ein Bild von einem anderen Bild abmalen, ihren Blick häufig auf das Vorbild werfen und sich bemühen, dessen Züge auf ihr eigenes Werk zu übertragen, so muß auch, wer in jeder Art von Tugend Vollkommenheit anstrebt, auf das Leben der Heiligen wie auf lebende und

---

[6] Vgl. *H.-G. Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone 7f. mit der in Anm. 6 genannten Literatur.

[7] So *Eusebios* in seinem Brief an Konstantia. Vgl. unten Anm. 14.

[8] Vgl. *H. v. Campenhausen*, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, in: *H. v. Campenhausen*, Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte (Tübingen 1960) 221: »Die gesamte antike Kunst ist von der Wurzel her kultisch bestimmte Kunst«.

[9] *A.a.O.*

handelnde Bilder seinen Blick richten und ihre Vorzüge durch Nachahmung sich zu eigen machen«[10] oder, wenn die Predigt mit der Tätigkeit des Malers verglichen wird[11], wenn bei Gregor von Nyssa die reine Menschenseele dem göttlichen Urbild so ähnlich ist wie die ›Tafelzeichnung‹ des Malers dem Vorbild, so daß man im Bild den Archetypos sehen kann[12] und, wenn der Schöpfer in Bezug auf dieses Bild Gottes dem Maler gleicht[13], dann können solche Vergleiche nicht ohne Rückwirkung bleiben auf die theologische Legitimierung des gemalten Bildes. — Die warnenden Stimmen sind jedoch nie verstummt. Daß wir so wenig davon in den Quellen nachweisen können, liegt eben an der Vernichtung aller gegnerischen Schriften durch das Nicaenum II.

Wir haben in der Vorlesung vor 14 Tagen schon kurz von der Antwort des Euseb von Kaisareia an Konstantia, die Schwester Konstantins des Großen, in der Bilderfrage gehört. Ich darf darauf noch einmal zurückkommen. Konstantia hatte den Bischof gebeten, ihr ein Bild Christi zu besorgen — offenbar eines, das sie mit sich führen konnte. Euseb belehrt sie, daß es ein Bild Christi nach seiner göttlichen Gestalt nicht geben könne. Aber auch das Bild der menschlichen Erscheinung Jesu könne man nicht mit toten, leblosen Farben wiedergeben; denn er sei auch zu seinen Lebzeiten zu sehr von göttlicher Herrlichkeit überstrahlt. Ein Bild Christi herzustellen würde außerdem dem ausdrücklichen Verbot, Gott abzubilden, widersprechen, ein Verbot, das überall in der Kirche befolgt werde und das gerade den Christen in besonderer Weise auferlegt sei. Nur die ungläubigen Heiden könnten etwas derartiges tun, wobei sie dann nichts Ähnliches oder Nahekommendes, sondern Andersartiges zeichnen und Männlein malen.[14] Wir haben auch gehört von dem can. 36 der Synode von Elvira (ca. 306), wonach das, was verehrt und angebetet wird, nicht auf die Wände gemalt werden soll.[15] Diese beiden Aussagen charakterisieren den strengen Standpunkt des frühen Christentums in der Frage der Bilder. Sie zeigen aber auch, daß es ganz offenbar solche Bilder gegeben hat (und dies nicht nur bei den Karpokratianern) und wohl auch den Versuch, sie in Kulträumen anzubringen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an den Vorhang mit einer eingewebten Gestalt (eines Heiligen ?), den Epiphanios von Salamis in einer palästinensichen Kirche herunterriß. Von der Reaktion des zuständigen Bischofs, dem Epiphanios vorgehalten hatte, man solle solche Stoffe lieber als Leichentücher für Arme verwenden, erfahren wir lediglich, daß er den Ersatz des Materials verlangte — eine Forderung, der Epiphanios auch nachkam.[16]

Wenn uns die Archäologie für die Existenz von Bildern in Kirchen vergleichsweise nur wenig Material zu liefern scheint und man bei einem Überblick über die Kirchenbauten der spätantiken Jahrhunderte vielleicht zu der Meinung gelangen könnte, es habe solche Darstellungen in Kirchenräumen nur vereinzelt gegeben, so muß ich auf der anderen Seite darauf hinweisen, daß gemalte Kultbilder, wie wir sie aus der Antike kennen — denken

---

[10] *PG 32, 229 A.*

[11] *Basileios,* Hom. auf die 40 Martyrer von Sebaste: *PG 31, 508f.*; vgl. dazu *G. Lange,* Bild und Wort 29.

[12] *PG 44, 1093 C.*

[13] *PG 44, 137 A.*

[14] *Mansi XIII, 313;* vgl. die bei *G. Dumeige,* Nizäa II, 33, Anm. 47 genannte Literatur; zur Übersetzung *ebd.* 277—279.

[15] *Mansi II: 11 D.*

[16] Vgl. *G. Dumeige,* Nizäa II, 43 — 46.

Sie etwa an die ägyptischen Mumienporträts oder an die in den Mysterienkulten so beliebten Tafelbilder von Göttern und Göttinnen — mit der zunehmenden Hellenisierung des Christentums auch dort immer stärker Eingang fanden — gerade auch in kleinerer Form und für den privaten Bereich. Schon *K. Holl* hat darauf hingewiesen, daß Bilder des älteren Styliten Symeon bereits zu dessen Lebzeiten, d.h. um die Mitte des 5. Jahrhunderts weit verbreitet gewesen seien und daß man ihnen apotropäische Fähigkeiten zuschrieb, d.h., daß sie in gewisser Weise als Gnadenbilder fungierten.[17]

Die weitere Entwicklung zeigt, daß sich die Bilder trotz aller Gegenstimmen mehr und mehr durchsetzen. Die Meinung der Bischöfe in dieser Frage ist unterschiedlich — oft auch durch die lokalen Gegebenheiten bestimmt.[18]

Wenden wir uns nun — das gebietet die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit — dem 6. Jahrhundert zu. Aus seiner ersten Hälfte besitzen wir mit der Antwort des Hypatios von Ephesos auf eine Anfrage eines seiner Suffragane die Stellungnahme eines repräsentativen Theologen der justinianischen Zeit.[19] Nach seiner Auskunft ist die Herstellung von heiligen Gegenständen *(ἱερά)* erlaubt zur Einführung und Unterweisung für das einfache Volk, das leichter mit den Augen begreife. Er weist darauf hin, daß die göttlichen Weisungen ja auch nicht selten Zugeständnisse an die Schwächeren machen würden, um auch deren Heil zu sichern — im Sinne der göttlichen Philanthropia. So lasse auch er die materielle Ausschmückung der Kirche zu, nicht etwa, weil er glaube, Gott sei ein Gott aus Gold oder Silber, sondern um den einfacheren unter den Gläubigen eine Hand zu reichen auf dem Weg zur Gotteserkenntnis. Für die Gebildeten sei das nicht nötig; sie wüßten, daß das Gebet im Geiste überall vorgenommen werden könne. Man müsse aber auch die Ungebildeten stets darauf hinweisen, daß die Gottheit nicht mit der Materie identisch sei. Er persönlich, so sagt Hypatios, habe an den Bildern gar keine Freude. Aber er macht kirchliche Konzessionen; er stellt die Bilder in den Dienst der pastoralen *Oikonomia*.[20]

---

[17] Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, in: *K. Holl*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II: Der Osten (Tübingen 1928) 388—398. — Vgl. auch die Nachricht bei *Theodoretos von Kyrrhos*, Kirchengesch. 26 *(PG 82, 1473A)*, wonach das Bild des Styliten Symeon in Rom in den Geschäften gehangen habe.

[18] So wendet sich etwa *Philoxenos von Mabbug* gegen die Darstellung der Engel, da sie körperlose Wesen seien; er lehnt aber auch ab, den Hl. Geist in Gestalt einer Taube darzustellen, wobei man berücksichtigen muß, daß die Taube in dem heidnischen Atargatis-Kult in seiner Bischofsstadt eine wichtige Rolle spielt. — Vgl. *S. Brock*, Iconoclasm and the Monophysites, in: Iconoclasm S. 53 — 57, hier S. 54. Vgl. auch *Dumeige* a.a.O. 55 f.

[19] Vgl. *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 9 m. Anm. 9; dazu die bei *Dumeige*, a.a.O. 59 f. genannte Literatur; dazu *P. Speck, ΓΡΑΦΑΙΣ Η ΓΛΥΦΑΙΣ* ... in: *Ποικίλα Βυζαντινά* 4 (1981) 211—272. Speck versucht mit Hilfe einer ganzen Reihe von Überlegungen, die er dazu anstellt, diesen Hypatios in die erste Hälfte des 8. Jh. zu datieren. Leider können seine Argumente nicht ganz überzeugen — besonders, wenn man berücksichtigt, daß in den Akten von 787 die Theopaschiten, Severos, Petros Knapheus, Philoxenos und die ganze übrige vielköpfige, aber eigentlich kopflose Hydra (vgl. *Mansi XIII, 317 C)* eine Rolle spielen und daß Severos und Philoxenos wegen ihrer ›ikonoklastischen‹ Ansichten unter Beschuß geraten. Vgl. dazu *S. Brock*, a.a.O. Der uns bekannte Hypatios v. Ephesos aber war 532 Wortführer der Chalkedonier in der Collatio cum Severianis (vgl. *Beck*, Kirche u. theol. Literatur 372 f. u. 376). So weiß ich nicht, ob man endgültig sagen kann »Alles das paßt in die Anfangszeit des Ikonoklasmus und nur dahin.« *(Speck*, S. 227). Außerdem heißt es in dem von Speck als Beleg für einen Hypatios v. Ephesos im 8. Jh. herangezogenen Synaxartext *(Synaxar. C/politan. ed. Delehaye* S. 62, 21 ff.): ... *ὁ πρόεδρος Ἐφέσου ... Ὑπάτιον μὲν ἐπίσκοπον χειροτονεῖ* ... Vgl. dazu auch *S. Salaville, Echos d'Orient* 29 (1930) 416—436.

[20] So *Lange*, Bild und Wort 54 m. Anm. 53.

Die für den Westen des Imperium Romanum immer wieder zitierte quasi klassische Stellungnahme zu dem Bilderproblem findet sich in einem Schreiben des Papstes Gregors d. Großen (590-604) an den Bischof Serenus von Marseille. Er hatte die Heiligenbilder aus seiner Kirche entfernen lassen, weil man sie nicht anbeten dürfe. Gregor stellt sich selbstverständlich, was die Anbetung der Bilder angeht, auf denselben Standpunkt: das solle der Bischof verbieten; aber er schreibt auch: »Wenn jemand Bilder anfertigen will, so hindere ihn keinesfalls daran ...« und »... denn, was für diejenigen, welche lesen können, die Schrift ist, das bietet den Einfältigen das Anschauen der Bilder ...« (nam quod legentibus scriptura hoc idiotis praestat pictura cernentibus).[21] Wir sehen, daß im Osten und Westen des Imperium dieselben Fragen akut sind, wenn auch vielleicht Unterschiede des Grades bestehen mögen.

Hypatios hatte gemeint, man könne sich dem Zeitgeist nicht entgegenstellen; aber der Zeitgeist war über seine Zugeständnisse bereits hinausgegangen. Man suchte in den Bildern nicht mehr nur die *mneme (μνήμη)*, die Erinnerung und Erbauung, sondern man erhoffte von ihnen Hilfe, Gnade und Wunder. Und eben solche Gnadenbilder erleben im 6. Jahrhundert mit den sog. *Acheiropoietoi (ἀχειροποίητοι)*, den nicht von Menschenhand gemachten Bildern, geradezu einen Boom. Diese *Acheiropoietoi* sind entweder vom Himmel gefallen oder sie rühren von Abdrücken des Antlitzes Christi auf Tüchern her, die sich dann auf wunderbare Weise vermehren lassen, oder sie sind von dem Evangelisten Lukas gemalt — ich erinnere etwa an die Acheiropoietos von Kamuliana in Kappadokien oder an das Bild des Abgar von Edessa.[22] Auch was den Glauben an die übernatürliche Wirkung der Bilder und seine Zunahme im 6. und 7. Jahrhundert angeht, gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Ost und West. Das lassen die hagiographischen Quellen dieser Jahrhunderte deutlich erkennen. Bilder Christi, der Gottesmutter oder der Heiligen bieten Schutz — und dazu gehört auch der Schutz bzw. die Hilfe in militärischer Bedrängnis[23] —, sie bewirken Bekehrungen[24], Heilungen, sie leiden auch[25] und sie bestrafen sogar. Mögen alle diese Wunderberichte mit der entsprechenden Vorsicht aufzunehmen sein, sie zeigen doch die Kraft, welche man den Bildern zuerkannte. Und dafür haben wir auch historisch einwandfreie Belege, so wenn etwa Symeon der Jüngere († 592) den Kaiser Justin II. auf Bitten eines Bischofs und des Patriarchen von Antiocheia ermahnt, die Samaritaner wegen ihres Vorgehens gegen die Bilder zu bestrafen. Symeon schreibt an den Kaiser — und das ist wegen des Vergleichs nicht uninteressant: wenn schon diejenigen bestraft werden, die das Bild des Herrschers verunehren und schänden, um wieviel härter müssen dann die bestraft werden, die in ihrer unbändigen Schamlosigkeit und Gottlosigkeit das Bild des Gottessohnes und seiner heiligsten, glorreichen Mutter böswillig verunehrt haben.[26]

---

[21] Ep. XI, 13: *PL 77, 1129 C* und *1128 C.*

[22] Vgl. *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 10ff; *E. v. Dobschütz*, Christusbilder (Materialsammlung); *Dumeige*, Nizäa II, 65f. sowie die allgem. einschlägige Literatur (s. Anm. 1).

[23] Vgl. *Dumeige*, Nizäa II, 66f.

[24] *A.a.O.* 67.

[25] *A.a.O.* 69f.

[26] *Mansi XIII, 160—161*; vgl. *Dumeige*, a.a.O. 70.

Ganz offenbar haben im 7. Jahrhundert die Juden die Christen wegen der Verehrung der Bilder und auch der Anbetung des Kreuzes heftig angegriffen; denn wir finden bei den orthodoxen Theologen dieser Zeit eine ziemlich ausführliche Polemik gegen die Juden. Das hängt vielleicht doch zusammen mit der Judenpolitik des Kaisers Herakleios, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, die aber zu Zeiten auch zu einem Zwang der Juden in das christliche Bekenntnis führte.[27] Da wird etwa in einer Schrift, die unter dem Namen des Leontios von Neapolis geht, d.h., daß sie, wenn die Zuweisung stimmt, in die Mitte des 7. Jahrhunderts zu datieren ist[28], argumentiert, die Gefahr eines Rückfalls in die Idololatrie sei doch längst nicht mehr gegeben und schließlich habe Gott selbst sein Bilderverbot im Alten Testament aufgeweicht; die Christen stünden also durchaus in der Tradition des Alten Testaments. Schließlich sei auch Salomon von Gott für die Ausschmückung seines Tempels nicht bestraft worden; er habe das getan zum Ruhme Gottes — so wie auch die Christen es täten. Leontios wehrt sich auch gegen den Vorwurf, die Christen würden das Kreuz anbeten und seien *xylotheoi (ξυλόθεοι)*: es gehe doch gar nicht um das Holz, sondern um das Symbol des Gekreuzigten. Und er belegt seine Ansicht mit dem Hinweis, daß man sonst ja ein etwa zerfallenes oder morsches Kreuz niemals wegwerfen oder verbrennen dürfe. Wenn jemand etwa das kaiserliche Siegel auf einem entsprechenden Schreiben küsse, so meine er damit doch nicht das Pergament, sondern erweise dem Kaiser seinen Respekt; und so sei es auch mit den Darstellungen Christi auf Ikonen. Auch die Juden würden ja, wenn sie dem Gesetz gegenüber Gehorsam zeigten, dies doch nicht dem Pergament oder der Tinte gegenüber tun, sondern gegenüber dem Wort Gottes. Leontios verteidigt in dieser Schrift auch — und das mag zeigen, wie weit die Entwicklung bereits fortgeschritten war — die Wundertätigkeit der Ikonen, und zwar mit dem Hinweis darauf, daß Gott durch alle Dinge wirken könne; und das wird auch mit Beispielen aus dem Alten Testament belegt. Wenn die Christen also Gott verehrten durch alles, was am Himmel, auf der Erde und im Wasser ist, so sei das ganz in Ordnung.[29] Wie die Untertanen eines Königs nicht das Gold der Krone des Herrschers verehren, sondern in der Krone den guten Herrscher, so sei es auch mit der Verehrung der Heiligen; auch sie führe letztlich auf Gott zurück. Es würden ja auch diejenigen, welche Kaiserbilder zerstörten, schwer bestraft — und dies nicht etwa, weil sie irgendwelche Holzbretter zerschlagen hätten[30]. Also dürfe man auch die Diener Gottes, die Heiligen, verehren *(προσκυνεῖν)*; denn in ihnen wohne der Hl. Geist. Die Christen verehrten ja Kreuz und Ikonen nicht als Götter; diese Dinge sollten nur an Christus und seine Heiligen gemahnen, daß man sie verehren solle — und sie schmückten die Schönheit der Kirche. Leontios greift dann auch — vielleicht etwas extra viam — die Juden wegen der Cherubim in ihren Synagogen an.

---

[27] Vgl. *A. N. Stratos, Τὸ Βυζάντιον στὸν ζ' αἰῶνα. Τόμ. β'*: 626—634 (Athen 1966) 771—776; dazu A.N. Stratos, *Τόμ. γ'*: 634—641 (Athen 1969) 141—143.

[28] Fragmente des Dialogs zwischen einem Juden und einem Christen: *PG 93, 1597—1612*; vgl. *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 10f., zur Datierung insbes. Anm. 16; anders *P. Speck*, a.a.O. (vgl. oben Anm. 19), der sich auf eine Äußerung von *E. J. Martin* stützt. — Vgl. auch *Dumeige*, Nizäa II, 71f.

[29] Vgl. *N. H. Baynes*, The Icons Before Iconoclasm. *Harv. Theol. Rev.* 44 (1951) 93—106; *Lange* Bild und Wort 61 — 77, dort auch zu dem Begriff *ὑπόμνησις*.

[30] *PG 93, 1604 C.*

Weshalb habe ich über diese Aussagen relativ ausführlich berichtet? Eine ganze Reihe jener Argumente, die dann im eigentlichen Bilderstreit von der einen oder anderen Partei vorgetragen werden, ist längst vor dem 8. Jahrhundert mindestens in nuce, wenn nicht weit darüber hinausgehend, vorbereitet. Die Theologie der Bilderfreunde sowohl wie ihrer Gegner kann auf frühere Ansätze zurückgreifen, die dann im ikonoklastischen Streit systematisiert und mit Emphase vorgetragen werden[31].

Der große Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts ist also weder vom Himmel gefallen noch ist er aus einer persönlichen Laune des Kaisers Leon III. zu erklären; anders gesagt: es geht unter Leon nicht um die eigentlichen Ursachen des Streites, sondern bestenfalls um die Anlässe. — Und da hat man mit dem Monophysitismus in seiner Heimatstadt operiert — aber er muß diese in früher Jugend, vielleicht schon im Alter von 10 Jahren, verlassen haben[32], außerdem mit Beziehungen zum Islam, denn im islamischen Bereich gab es zu Beginn der zwanziger Jahre des 8. Jahrhunderts ein Bilderverbot[33]; man hat von jüdischen Kaufleuten gesprochen, die dem Kaiser lange vor seiner Thronbesteigung ein langes und erfolgreiches Leben auf dem Kaiserthron versprochen hätten, wenn er gegen die Bilder vorgehe usw.[34] — all das ist durch die Forschung unterdessen als Legende erwiesen oder doch zumindest in den Bereich des Hypothetischen gerückt. Tatsache ist, daß sich der Kaiser seit 726 in öffentlichen Reden gegen die Verehrung der Bilder ausgesprochen hat; Tatsache ist weiter, daß er das Christusbild an der Chalke, dem Ehernen Tor, des Kaiserpalastes hat abnehmen und durch ein Kreuz ersetzen lassen und daß dabei von der aufgeregten Volksmenge ein Offizier zu Tode gebracht wurde; ebenso ist Tatsache, daß der Kaiser, nachdem er seinen Patriarchen Germanos, weil der da nicht mitmachen wollte, zur Abdankung gezwungen hatte, im Januar 730 ein Edikt gegen die Bilder erlassen hat. Tatsache ist auch, daß es 726 zwischen Thera und Therasia zu einem schweren Vulkanausbruch gekommen war, der nach dem Zeugnis unserer Quellen den Kaiser zu seinem Vorgehen gegen die Bilder veranlaßt haben soll. Das wird auch in neueren Untersuchungen wieder sehr stark in den Vordergrund gerückt; aber, selbst wenn es so gewesen sein sollte, darf man sich doch wohl optimo iure fragen: weshalb denkt der Kaiser, wenn er diese Naturkatastrophe schon auf göttlichen Zorn zurückführt, gerade an die Bilder, d.h., das Problem muß als solches bei ihm virulent gewesen sein. Tatsache ist endlich auch, daß wir in der 3. Dekade des 8. Jahrhunderts vom Vorgehen einiger kleinasiatischer Bischöfe gegen die Bilderverehrung in ihren Diözesen erfahren[35]. Ob diese Bischöfe in Verbindung mit dem Kaiser standen, darüber haben wir keine Nachrichten. Man kann höchstens annehmen, daß der Kaiser als Militärkommandeur in Kleinasien diese Dinge persönlich kennengelernt hatte. Das würde aber wiederum bedeuten, daß das Problem schon seit längerer Zeit bestand. Zwei dieser Bischöfe treffen wir auch in Konstantinopel,

---

[31] *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 11.

[32] Vgl. *Gero*, Byz. Iconoclasm During the Reign of Leo III.

[33] Vgl. *Beck*, Geschichte d. orthod. Kirche ... mit der S. 69, Anm. 4 verzeichneten Literatur; *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 13 f. mit Anm. 23.

[34] Vgl. *Gero*, a.a.O. 59—84 und 189 ff.

[35] Vgl. *Beck*, Geschichte d. orthod. Kirche ... 69 f.; *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 14 f.; *D. Stein*, Der Beginn des byz. Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts. [Miscellanea Byzantina Monacensia, 25.] München, Instit. f. Byzantinistik 1980.

und sie stehen in Kontakt mit dem Patriarchen Germanos (715 — 730), der sich sehr bemüht, die Angelegenheit nicht hochzuspielen, d.h., keine Synode einzuberufen, damit — so sagt er — unter den Gläubigen nicht weiteres Ärgernis entstehe und damit die Ungläubigen nicht erst recht Grund hätten, ihre Vorwürfe gegen die Christen zu erheben. Auch das deutet darauf hin, daß die Bilderfrage länger schon virulent gewesen ist. Es ist übrigens, wenn ich recht sehe, das einzige wirklich politische Argument, das wir in diesem Streit fassen können. Und der Patriarch hatte, wenn man von seiner eigenen politischen Vergangenheit einmal absieht, gute Gründe, auf diese Weise zu mahnen. Blickt man auf die byzantinische Geschichte der frühen Jahrhunderte zurück, so hatte da seit dem arianischen Streit eine christologische Kontroverse die andere abgelöst, und bei der untrennbaren Verknüpfung von Dogma, Kirchenpolitik und Politik in Byzanz hatten diese Kontroversen dann jeweils auch ihre schlimmen Konsequenzen für das Reich gezeitigt. Da war es zunächst um die Wesensgleichheit des Logos mit Gott gegangen, dann hatte sich das Problem auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen in Christus verlagert *(Monophysitismus)*, dann auf die Wirkungsweisen *(Monenergismus)* und schließlich auf die Frage nach dem einen oder den zwei Willen *(Monotheletismus)* und, wenn man so will, ist der Bilderstreit das Schlußglied der vorausgegangenen dogmatischen Kämpfe.

Was ist aus dieser Anfangsphase des Bilderstreites zur Zeit der Regierung Kaiser Leons III. festzuhalten? Wenn wir die Quellen nüchtern betrachten, so ist es ein pastorales Anliegen, welches die Gegner der Bilder vertreten, auch wenn sie dazu bis zu einem gewissen Grade politisch motiviert sein mögen[36], und dieses Anliegen macht sich der Kaiser zu eigen. Er entläßt seinen Patriarchen und erläßt dann ein Edikt, das die Beseitigung der Bilder, jedenfalls soweit diese für die Gläubigen in den Kirchen zu erreichen sind, d.h., in den unteren Zonen aufgehängt oder aufgestellt sind, enthält.

In den byzantinischen Quellen (späterer Zeit) ist viel die Rede von Verfolgung der Bilderfreunde und von Martyrien, doch ist diesen Nachrichten gegenüber eine gewisse Vorsicht am Platze. Da heißt es sogar, der Kaiser habe die Professoren der sog. Ökumenischen Schule mitsamt ihren Büchern verbrennen lassen; das ist Legende. Wenn wir die Angaben des Synaxarium Constantinopolitanum unter diesem Gesichtspunkt überprüfen, so lassen sich daraus nur einzelne Fälle anführen. Dabei hätte man doch nach Wiederherstellung der Bilderverehrung allen Grund gehabt, jede Spur von Heiligkeit zu verzeichnen.[37] Auf der anderen Seite erfahren wir aus den Quellen auch nicht, wie weit der Widerstand gegen das kaiserliche Edikt gegangen ist.Die uns greifbare Überlieferung steht in dieser Hinsicht zu sehr unter dem Gesichtspunkt der späteren Entwicklung. Ein Aufstand in Griechenland, den man für die »reichsweite Opposition« gegen die Maßnahmen des Kaisers heranzuziehen versucht hat, steht jedenfalls in keinem ursächlichen Zusammenhang mit dem Edikt[38].

---

[36] Eine solche Motivation könnte nur akzessorischen Charakter haben — etwa angeregt durch eine entsprechende Haltung gewisser Bevölkerungsgruppen in einzelnen Provinzen (zu Armenien vgl. *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 11 m. Anm. 19). Für die Diözesen jener kleinasiat. Bischöfe, die sich an Germanos wandten, sind solche Voraussetzungen nicht erkennbar.

[37] Vgl. *Beck*, Geschichte d. orthod. Kirche ... 71.

[38] *Beck*, a.a.O.; vgl aber *Gero*, a.a.O. (s. oben Anm. 32) 94f. m. Anm. 4.

Als politische Konsequenz von allerdings erheblicher Tragweite ist allein die Entfremdung zwischen dem Kaiser und dem römischen Papst und damit auch mit Italien und dem Westen überhaupt anzuführen. Doch ist auch hier der Ausgangspunkt nicht in den bilderfeindlichen Maßnahmen Leons III. zu suchen, sondern in der Streichung der Steuerprivilegien für die päpstlichen Patrimonien in Unteritalien und Sizilien sowie in der Unterstellung dieser Gebiete und des Illyrikums unter die Jurisdiktionsgewalt des konstantinopolitanischen Patriarchen[39].

Die theologische Argumentation hat sich in diesem Anfangsstadium im wesentlichen auf den Vorwurf der Idololatrie beschränkt. Es ist jedoch in gewisser Weise typisch, daß die Auseinandersetzung schon bald auf die höchste dogmatische Ebene gebracht wurde. Gegen den Vorwurf der Idololatrie hatte man zunächst die religiös — pädagogischen Argumente ins Feld geführt und, wie etwa Patriarch Germanos, den Bilderkult aus der geistig-leiblichen Struktur des Menschen erklärt, daß nämlich die Schau, das Sehen das befestigen sollte, was der Glaube im Bereich des Geistigen schon vorweggenommen habe[40]; so hatte man die *eikon* von dem *eidolon* unterschieden.

Johannes von Damaskos, der größte Theologe dieser Zeit (ca. 650 — ca. 750), hat eine Bildertheologie entwickelt, in welcher imgrunde alle Elemente, die in der weiteren Geschichte des Bilderstreits eine Rolle spielen sollten, bereits enthalten sind[41]. Das Bild ist darnach Abbild des Urtyps, insofern geht jede dem Bild erwiesene Ehre auf das Urbild zurück, d.h., der Bilderkult ist vom Götzenbild klar geschieden. Auch Johannes rechtfertigt das Bild auf anthropologische Weise durch den Hinweis auf den Gesichtssinn des Menschen, aber er geht über diese Argumentation weit hinaus, wenn er für die Bilder einen göttlichen Ursprung beansprucht: Gott selbst habe als erster ein Bild von sich gemacht, nämlich den Sohn; damit ist alle Ikonographie legitimiert. Das Bild Christi aber ist zugleich Gnadenträger, denn dort wo sein *semeion (σημεῖον),* sein Symbol, ist, ist er auch selbst mit seiner Wirkkraft, seiner *energeia (ἐνέργεια)* präsent.

Ich will an dieser Stelle kurz darauf hinweisen, daß hier unschwer das Nachwirken der platonischen Bilderlehre zu erkennen ist. Wenn im platonischen Timaios der Kosmos ein vollkommener Abglanz des ewigen Paradeigma ist, wenn Philon den Logos ein Bild Gottes *(εἰκὼν τοῦ θεοῦ)* nennt und Paulus den Christus als Bild des unsichtbaren Gottes bezeichnet *(εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου),* wenn in dem von Athanasios angestellten Vergleich mit dem Kaiserbild dieses Aussehen und Gestalt *(εἶδος* und *μορφὴ)* enthält, so daß das Bild und der Kaiser gleichsam eins sind[42], und wenn schließlich im System des Pseudo-Areopagites das Abbild-Denken den ganzen Kosmos erfaßt, so wird auch bei Johannes von Damaskos der Bilderkult zur kosmischen Liturgie vor der verklärten Materie[43], denn durch die Geburt des Logos im Fleisch ist eben auch die Materie ver-

---

[39] Vgl. *Beck,* a.a.O. 71—73; *M. V. Anastos,* Leo III's Edict Against the Images in the Year 726-27 and Italo-Byzantine Relations Between 726 and 730. *Byz. Forschungen* 3 (1968) 5—41.

[40] Vgl. *Lange,* Bild und Wort 85—105.

[41] Vgl. *Beck,* Kirche und theol. Literatur ... 300—302; *Beck,* Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 11 ff.; zur Literatur vgl. außerdem *Dumeige,* Nizäa II.

[42] *Athanasios,* Contra Arianos III, 5: *PG 26, 332 A.*

[43] *Beck,* Kirche und theol. Literatur ... 301; vgl. *G. Ladner,* Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie, in: *G. Ladnner,* Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art (Rom 1983) 13 — 33, hier S. 20f.

klärt und damit auch würdig geworden, Christus in sich darstellen zu lassen. Unter solchen Voraussetzungen, d.h., wenn alles zum Bild geworden ist und die Bilder das Unsichtbare ahnen lassen, ist es nur konsequent, wenn Johannes von Damaskos den Ikonoklasmus als einen Rückfall in den Manichäismus verurteilt. Die Göttlichkeit der Bilder wird aber nicht begründet mit ihrer Natur *(φύσις)*, sondern mit der Vereinigung *(ἕνωσις)* mit dem Archetypos und ihrer Teilhabe *(μέθεξις)* an dessen *ἐνέργεια*, an dessen Wirkungsweise.

Die Bildertheologie des Johannes von Damaskos ist entstanden außerhalb der damaligen Grenzen des byzantinischen Machtbereichs, d.h. aber auch, daß der Kaiser keine Möglichkeit hatte, sie zu unterdrücken. Es ist klar, daß damit die Eskalation in dem Streit beginnen muß. Wenn der rein geistige Gottesdienst, wie ihn die überzeugten Ikonoklasten auf ihr Panier geschrieben hatten, in solcher Weise die Sakramente der Kirche tangiert, dann müssen die Vertreter des Ikonoklasmus auch auf der dogmatischen Ebene nachziehen. Der Vorwurf der Idololatrie ist jetzt unwirksam geworden.Und das stärkste Argument, das die Ikonoklasten nun ins Feld führen, wird das christologische: wenn ein echtes Bild wesensgleich mit dem Urbild sein muß, wie kann man dann die beiden Naturen Christi, die göttliche und die menschliche in einem Bilde fassen, da sie doch nach dem Chalcedonense in Christus untrennbar miteinander verbunden sind? Eine solche Darstellung Christi müßte dann notwendigerweise auch die Darstellung seiner göttlichen Natur beinhalten. D.h. aber, daß sie a priori nicht möglich ist und deshalb die Bilder abzulehnen sind. Es gibt nur ein einziges wahres Bild Christi, die Eucharistie — nur da ist die Wesensgleichheit, die *ὁμοουσία* gewahrt[44].

Solche Gedankengänge, wie ich sie hier kurz zu skizzieren versucht habe, wurden zunächst von Kaiser Konstantin V. (741-775), dem Sohn Leons III. in seinen *Quaestiones (Πεύσεις)* schriftlich fixiert[45] Sie sind, wie Sie sehen konnten, nicht neu — manches läßt sich bis auf Euseb zurückverfolgen. Was dabei jetzt, im 8. Jahrhundert, neu ist, sind wiederum die Systematisierung und ebenso die Emphase, mit welcher sie vorgetragen werden. So hat sich der Gegensatz zwischen den beiden Prinzipien, der rein geistigen Gotteserkenntnis und den pastoralen Konzessionen an die Bilder sowohl wie ihrer Rechtfertigung durch die Inkarnation derart zugespitzt, daß eine Lösung nur von einer Synode erwartet werden konnte. Konstantin V. hat eine solche einberufen; es ist die Synode von Hiereia im Jahre 754. Sie stellt den Höhepunkt des Ikonoklasmus dar. Ob der Papst und die östlichen Patriarchate zu dieser Synode geladen waren, wissen wir nicht; jedenfalls waren sie nicht vertreten, woraus dann später das Hauptargument gegen den ökumenischen Charakter dieser Synode geschmiedet wird. 338 Väter haben sich da versammelt; und der Synodalentscheid ist uns, wenn auch nur indirekt, erhalten. Wir sehen daraus, daß manche etwas unvorsichtigen Formulierungen, wie sie der Kaiser in seinen Schriften geäußert hatte, von den Synodalen nicht akzeptiert wurden[46]. Die wesentliche Rolle

---

[44] *Mansi XIII,* 261 *E—264 C.*

[45] Vgl. *Gero,* Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V.; zur Analyse der Quaestiones vgl. *G. Ostrogorsky,* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits, Breslau 1929.

[46] *Mansi XIII, 204—364*; das Konzil verbietet zwar die Herstellung von Bildern, warnt jedoch auch vor unterschiedsloser Vernichtung vorhandener Kunstwerke. Vgl. auch *Ostrogorsky,* a.a.O.; *Beck,* Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus 36.

spielt das christologische Argument: die beiden Naturen in Christus dürfen weder getrennt noch vermengt werden, d.h., Christus ist schlichtweg nicht darstellbar; denn jede Darstellung muß entweder die beiden Naturen vermengen und das endet dann im *Monophysitismus,* oder aber sie trennen, und das führt zum *Nestorianismus.* Was die Bilder der Heiligen angeht, so ist die Ablehnung der Synode hier nicht in gleicher Weise absolut. Man hält es jedoch für der Würde der Heiligen nicht angemessen, sie auf der Materie abzubilden, und außerdem sei die Gefahr der *Idololatrie* bei der Verehrung doch nicht ganz ausgeschlossen.

Damit ist der Ikonoklasmus zum Dogma der Ostkirche geworden.Wir hören eigentlich nichts von einer irgendwie bedeutsamen Opposition des Klerus gegenüber diesem neuen Dogma. Natürlich haben sich die Opponenten gegen jegliche Art der kaiserlichen Politik, wie das immer der Fall ist, auch die Gegnerschaft gegen diese Bilderpolitik auf ihre Fahnen geschrieben oder aber sie wurde ihnen im nachhinein von der späteren Historiographie zugewiesen; aber selbst bei dem Aufstand des Artabasdos, des Schwagers des Kaisers (742—743), ist man von einer solchen ursächlichen Motivation in der Forschung heute stark abgerückt[47]. — Freilich, der Kaiser und auch manche seiner Anhänger gingen über die Formulierungen der Synode je länger desto mehr hinaus.Für die Zeit unmittelbar nach der Synode erfahren wir noch nichts über Martyrien, auch nichts von einem besonderen Widerstand der Mönche. Erst um 761/62 wird ein solcher Widerstand für uns faßbar. Da kommt es dann zu Verfolgungen und auch zu Martyrien — wiederum wohl nicht in sehr großer Zahl. Der bekannteste Märtyrer ist Stephan der Jüngere vom Auxentiosberg[48]. Jetzt erfahren wir auch von einem verschärften Widerstand der Mönche und von den Bemühungen des Kaisers diesen zu brechen.Der Kaiser erscheint mehr und mehr verbittert, wobei es für uns nicht möglich ist, zu unterscheiden, ob sich diese Verbitterung und die daraus resultierende Verfolgung der Gegner mehr gegen den Bilderkult oder gegen die Mönche als solche richtet. Da werden Klöster konfisziert und in Kasernen umfunktioniert; Mönche werden in die Armee gesteckt und z. T. auch gezwungen zu heiraten, und zwar sollen sie sich mit Nonnen verheiraten; da erfahren wir auch von Folter und Verbannung[49]. Man sieht aus manchen dieser Maßnahmen, daß das Mönchtum als solches lächerlich gemacht werden soll. Auf der anderen Seite entstehen in diesen Kreisen dann auch Pamphlete gegen den Kaiser[50]. Was aber für die gesamte weitere Entwicklung — und nicht nur des Bilderstreits — wichtig ist: das Mönchtum gewinnt nicht nur mehr und mehr das Volk für sich — das ist bei seiner weithin positiven Einstellung gegenüber den Bildern gewissermaßen selbstverständlich; wichtiger noch ist, daß es in diesem Kampf zu einem Selbstbewußtsein findet, das ihm dann eine Rolle gewissermaßen als tragender Pfeiler der Gesamtkirche zuweist[51].

---

[47] Vgl. *P. Speck,* Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie. [*Ποικίλα Βυζαντινά,* 2] Bonn 1981.

[48] Vgl. *I. Ševčenko,* ... Hagiography of the Iconoclast Period, in: Iconoclasm ... 113—131.

[49] Vgl. *Beck,* Geschichte d. orthod. Kirche ... 76f.

[50] So die Schrift Contra Constantinum Caballinum: *PG* 95, 309—344.

[51] Vgl. *Beck,* a.a.O. 77.

Man hat bei der Frage nach den Gründen für dieses Vorgehen Kaiser Konstantins V. gegen die Mönche wirtschaftliche Motive angegeben — weniger vielleicht die Tatsache, daß die Mönche es waren, welche die Bilder malten,als die riesigen Ländereien, die sie als Klostergüter dem staatlichen Zugriff entzogen. Eindeutige Belege für eine solche Motivation des Kaisers haben wir nicht. Es ist aber sicher, daß die Mönche das Volk im Festhalten an den Bildern und ihrer Verehrung gestützt haben, und sie mögen, eben weil sie sich seinem Zugriff entziehen konnten, dem Kaiser je länger desto mehr generell ein Dorn im Auge gewesen sein.

Kaiser Konstantin V., der Sieger im Kampf gegen die Bulgaren, ist 775 gestorben, und damit ist der Höhepunkt der Bilderverfolgung in Byzanz bereits überschritten. Unter seinem Nachfolger, Leon IV. (775 — 780) hören wir nichts von Verfolgung. Seine Gattin, Eirene, hing dem Bilderkult an, und als Leon 780 starb und Eirene zunächst für ihren unmündigen Sohn Konstantin VI. die Zügel der Regierung übernahm, war sie bestrebt, den Bilderkult als offizielle Lehre der Ostkirche zu restaurieren. Das scheint a prima vista kein so ganz einfach auszuführendes Vorhaben, wenn man bedenkt, daß unterdessen eine ganze Generation in dem neuen Dogma des Ikonoklasmus herangewachsen war, — wenn sie dieses Dogma denn auch wirklich akzeptiert hatte. Und das ist eben die Frage: ob und inwieweit dies geschehen ist. Man hatte offenbar einsehen können, daß das neue, ikonoklastische Dogma das offizielle kirchliche Leben kaum beeinträchtigt hatte. Noch galt Hiereia in der offiziellen Orthodoxie als eine Ökumenische Synode, d.h. aber, nur ein neues Konzil konnte die Beschlüsse des vorausgegangenen außer Kraft setzen. Dazu brauchte man dann wohl einen neuen Patriarchen. Und der amtierende Patriarch der Hauptstadt zeigte sich einsichtig und dankte ab. Die Kaiserin aber traf mit seinem Nachfolger Tarasios eine sehr kluge Wahl. Er war ein hoher Beamter *(Protasekretis)* gewesen, also ein Laie, er hatte sich aber als kluger und gemäßigter Kopf erwiesen; im Dezember 784 wurde er in einem in der Geschichte der byzantinischen Kirche nicht ungewöhnlichen Schnellverfahren auf den Patriarchenstuhl erhoben. Er hatte die Einberufung einer Ökumenischen Synode bezüglich der Bilderfrage zur Vorbedingung für die Annahme der Wahl gemacht[52]. Man informierte auch den römischen Papst, Hadrian I., der zwar Vorbehalte gegen das Erhebungsverfahren und auch gegen die Verwendung des Titels »ökumenischer Patriarch« von Seiten des Byzantiners geltend machte, der außerdem sein Recht betonte, die Beschlüsse der Synode zu bestätigen, der aber imgrunde nachgab. Er konnte wohl in der damaligen Situation, da eine Verlobung zwischen Karls Tochter Rotrud und dem Sohn der Kaiserin Eirene zur Debatte stand, kaum anders handeln[53]. So schickte er zwei Legaten nach Konstantinopel. Bei der Eröffnungssitzung des Konzils gab es dann Unruhen; Gardetruppen sprengten die Sitzung; aber die Kaiserin wechselte die Einheiten aus und berief die Synode neu ein — und diesmal nach Nikaia. Dort konnte man kaum unter derart massiven Druck geraten und außerdem konnte man die Weihe des Ortes, an

---

52 Vgl. *Theophanes (ed. de Boor)* I, 458—460.

53 Vgl. u.a. *P. Classen*, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums. *Hg. von H. Fuhrmann u. Claudia Märtl* [Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 9], Sigmaringen 1985. — *P. Speck*, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. 2 Bde, München 1978. — *W. Ohnsorge*, Abendland und Byzanz (Weimar 1958) 64ff.

dem das erste Ökumenische Konzil stattgefunden hatte, für sich verbuchen. Am 28. September 787 wird die Synode in Nikaia eröffnet. Den Vorsitz führen nominell die Legaten des Papstes, de facto aber der Patriarch Tarasios. Die Mehrzahl der versammelten Bischöfe stammte aus Kleinasien, Thrakien und Makedonien; 8 waren aus Sizilien gekommen, 6 aus Kalabrien. Nun hatte ja eine ganz erhebliche Zahl dieser Bischöfe vorher mehr oder weniger aktiv mit dem Ikonoklasmus paktiert. Darüber gab es natürlich Streit. Manche hatten schon 780 einen Wechsel vollzogen, manche aber bis zum Zusammentreten des Konzils gewartet. Unter den Teilnehmern befand sich auch eine ansehnliche Zahl von Mönchen und Äbten, was offenbar als Würdigung ihrer Verdienste um die Verteidigung der Bilder zu werten ist[54]; die waren natürlich in dieser Frage besonders streng, der Patriarch aber wollte *oikonomia* walten lassen, und so wurden nur diejenigen Bischöfe abgesetzt, die sich wirklich an der Verfolgung der Bilderfreunde beteiligt hatten. Die Akten des Nicaenum II sind uns erhalten. Und wenn man sich die Mühe macht, sie zu lesen, wird man etwas ver»wundert« sein. Ein hohes theologisches Niveau zeigt sich in diesen Diskussionen nirgendwo, so daß man von einem »Tiefstand der östlichen Theologie«[55] gesprochen hat — und zwar gilt das für beide Seiten, wenn es denn überhaupt noch zwei Parteien auf diesem Konzil gegeben hat. Wir hören nämlich nichts von einer irgendwie engagierten Opposition der Ikonoklasten. Was wir lesen, sind Wundergeschichten en série, die da ohne jegliche Scheu und offenbar auch ohne entsprechende Kontrolle verlesen werden. Aber gerade das zeigt, daß die Dinge vorher abgesprochen waren. Ein besonderes Engagement war gar nicht erwünscht. Es zeigt vielleicht auch die Müdigkeit gegenüber diesen theologisch-dogmatischen Erörterungen, die in praxi gar keine so große Wirkung hatten. Möglicherweise läßt sich dahinter auch eine Absprache gegenüber den Ansprüchen, die das Mönchtum erhob, vermuten. Der *Horos* der Synode aber läßt dann eine nüchterne, kirchenpolitisch bestimmte Haltung erkennen, die nach der Lektüre der Akten einigermaßen überrascht. Wie üblich enthält er eine polemische Einleitung und die Verdammung aller bisherigen Häresien von Areios bis hin zu den Monotheleten. Dann werden die Bilder als verehrungswürdig definiert[56], es wird ihr religiös-erzieherischer Wert herausgestellt, und zwar für den religiösen Affekt — sie dienen der *μνήμη ... τε καὶ ἐπιπόθησις*[57], es wird die Beziehung zwischen Bild und Urbild betont und der wesentliche Unterschied zwischen *λατρεία* und *προσκύνησις*; die *λατρεία,* die Anbetung, steht allein Gott zu. Schließlich werden entsprechende Strafen all denen angedroht, die sich diesem Horos nicht fügen, und dabei wird das Resultat der Synode noch einmal in vier Hauptpunkten zusammengefaßt. Wir hören nichts von der Identität der Hypostase; es ist nicht die Rede von den sog. authentischen Ikonen, auch nicht von der Wundertätigkeit und auch nicht von der Überordnung des Bildes über das Wort, wie wir sie bei Johannes von Damaskos finden konnten. Das läßt sich kaum anders erklären als daß hinter diesem *Horos* eine Persönlichkeit steht, die in dieser Situation maßvoll das nach beiden Seiten

---

[54] *Beck*, Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus 41.
[55] *Beck*, a.a.O. 42; *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 26.
[56] *Mansi XIII, 373—380;* Übersetzung von *H. Bacht* bei *Dumeige*, Nizäa II, 293—296.
[57] *Mansi XIII, 377 D;* vgl. *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 26.

hin Mögliche zu erreichen versuchte, ohne damit neue Streitigkeiten zu programmieren. Und das kann nach Lage der Dinge wohl nur der Patriarch Tarasios gewesen sein.

Am 23. Oktober 787 fand in Konstantinopel die Schlußsitzung des Konzils statt. Die Kaiserin und auch ihr Sohn unterschrieben die Akten. Damit ist der Bilderkult zur offiziellen Lehre der orthodoxen Kirche geworden, der Ikonoklasmus ist als Häresie verdammt, und es wird die Vernichtung der bilderfeindlichen Schriften angeordnet. Der byzantinische Bilderstreit aber ist mit dem Konzil von Nikaia nicht zu Ende; es gibt eine zweite Phase in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, genauer gesagt in der Zeit von 815 bis 842. Die hervorragenden Persönlichkeiten auf der Seite der Bilder sind in dieser zweiten Phase der Patriarch Nikephoros (806—815) und der Abt Theodoros Studites, welch letzterer zu dem Problem einmal bemerkt: »Wenn das, was abwesend ist« — und er meint damit die transzendente Wirklichkeit — »nur geistig geschaut wird und nicht auch sinnlich in bildlicher Darstellung, dann verschließt es sich notwendig auch dem geistigen Blick«[58]. Neue Argumente sind in dieser zweiten Phase kaum zu benennen, und zwar auf keiner der beiden Seiten; die äußeren Umstände aber können wir hier deutlicher erkennen: hatten die Mönche schon die *oikonomia* des Patriarchen Tarasios nicht goutieren und nicht einsehen wollen, daß er im Hinblick auf den Kirchenfrieden eben keine starke Partei von abgesetzten Bischöfen hatte schaffen wollen, so goutierten sie noch weniger jegliche *oikonomia* im sog. Moichianischen Streit, d.h., im Streit um die Ehe des Kaisers Konstantin VI. Aber auch die ikonoklastischen Bischöfe blieben ihnen ein Ärgernis, und sie wollten mit Hilfe des Vorwurfs der Simonie da ein Revirement herbeiführen. Dazu kommt, daß die Regierung der Kaiserin Eirene weder auf innen- noch auf außenpolitischem Gebiet Erfolge aufzuweisen hatte, daß die Kaiserin schließlich ihren Sohn, Konstantin VI., blenden ließ und daß die Auseinandersetzungen mit dem Westen immer deutlichere Formen annahmen. Auch nach dem Sturz der Kaiserin besserte sich die Lage nicht. Es ist die Zeit der großen Bulgarengefahr; auch die Araber erringen wieder Erfolge. Kurzum, die Militärs sind unzufrieden, und man erinnert sich in einem gewissen nostalgischen Gefühl der großen militärischen Erfolge unter den ikonoklastischen Kaisern Leon III. und Konstantin V. Und dieses Gefühl zeigt sich ganz offenbar nicht nur bei den Militärs, sondern auch beim Volk[59]. So kommt es unter Kaiser Leon V. (813—820) im Jahre 815 zu einer Synode, die den Ikonoklasmus wieder einsetzt, wobei freilich ausdrücklich festgelegt wird, daß die Bilder bleiben dürfen, wenn ihnen keine Verehrung entgegengebracht wird.

Aber auch bei den jetzt wieder ikonoklastischen Kaisern bleiben die militärischen Erfolge aus. 838 können die Araber gar die Heimatstadt der regierenden Dynastie, Amorion, erobern. Eine eigentliche Begeisterung für den Ikonoklasmus läßt sich in dieser Zeit nirgendwo mehr feststellen, jedenfalls nicht im Sinne einer tragfähigen Basis; eher bemerken wir, daß sich in dieser Frage eine allgemeine Müdigkeit breit macht. Und nach dem Tod des Kaisers Theophilos (842) ist es wiederum eine Frau, seine Gattin Theodora, die

---

[58] *PG 99, 436 A;* vgl. *Beck,* Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 18.

[59] Vgl. die bei *Theophanes (ed. de Boor)* I 501 überlieferte Nachricht, daß Anhänger Konstantins V. dessen Mausoleum aufgebrochen und den Kaiser angefleht hätten: »Erhebe dich und komm dem Reich zu Hilfe, das dem Untergang geweiht ist!«

als Regentin für ihren unmündigen Sohn, Michael III., auf einem Konzil den Bilderkult wiederherstellt. Theodora hat dabei das Andenken ihres verstorbenen Gatten insofern geschont als sie sich auf seinen letzten, auf dem Sterbebett geäußerten Willen berief. So erneuert die Synode des Jahres 843 — ohne neue Argumente — die Beschlüsse von 787. D.h. aber, daß der Patriarch Methodios im Jahre 843 — vor ähnliche Aufgaben gestellt wie Tarasios im Jahre 787 — auch ähnlich dachte und handelte. Er betrieb eine gemäßigte Politik, wiederum eine Politik der *oikonomia,* d.h. des angemessenen Handelns. Von Fanatismus oder Emphase ist 843 oder auch in der Folgezeit nichts mehr zu spüren. Die Verehrung der Ikonen ist Dogma der Orthodoxie und seit 843 wird der sog. Sonntag der Orthodoxie gefeiert. Und wenige Jahrzehnte später stellen wir dann auch den Siegeszug der Ikonen in den kunsthistorischen Denkmälern fest[60].

Wenn wir zum Schluß noch einmal die Frage nach den Hintergründen des Streites um die Bilder stellen, so dürfen wir den islamischen Einfluß wohl von vorneherein ausklammern. Ich habe hier auch bewußt darauf verzichtet, die Stellung der Ikone in der byzantinischen Liturgie zu behandeln, die es vielleicht doch so nicht gibt, wie manche es gerne wollten; — ich habe darauf verzichtet, weil diese Fragen von *H.-G. Beck* grundlegend untersucht sind[61]. Es handelt sich beim Bilderstreit keinesfalls um einen Machtkampf zwischen Staat und Kirche — das ist eine Vorstellung, die der theologischen Metaphysik der Byzantiner, nach welcher der Kaiser Stellvertreter Christi auf Erden ist, nicht adäquat ist; es handelt sich auch nicht um einen Kampf des Mönchtums gegen den Staat, auch wenn es manchmal so den Anschein haben könnte — die Mönche sind nach unseren Quellenzeugnissen keineswegs geschlossen für die Bilderverehrung eingetreten; es geht m.E. auch nicht, wie man vermutete, um irgendwelche Erhöhung des Kaiserkultes — mit den Argumenten aus der Münzikonographie muß man wohl etwas vorsichtig sein; daß die Armee in diesen Kämpfen einen wichtigen Faktor darstellt, ist schon richtig — aber wiederum nicht geschlossen und wohl nicht einmal in einzelnen Truppenteilen geschlossen; sie stand auf der Seite der ikonoklastischen Kaiser nur deshalb, weil sie mit ihnen ihre großen militärischen Erfolge errungen hatte. Ob die Bilderfeindlichkeit bestimmter Provinzen des Reiches für den Streit verantwortlich zu machen ist — da käme insbesondere die Sekte der Paulikianer in Betracht? Das würde wohl kaum ausreichen eine solche Wirkung zu erklären. Und dasselbe gilt für alle Versuche, politische oder wirtschaftliche Gründe für den Ausbruch des Streites verantwortlich zu machen. Wenn wir die Aussagen unserer Quellen nüchtern betrachten, so handelt es sich auf der Seite der Gegner der Bilder um ein pastorales Anliegen, das dann im Verlauf des Streites zur dogmatischen Kontroverse hochstilisiert wird. Manche Tendenzen im Verlauf der Geschichte dieser über hundert Jahre währenden Epoche, haben sich dann mit diesem Anliegen verknüpft — so wie wir das in der Geschichte immer wieder beobachten können. Es geht aber in diesem Bilderstreit um Fragen der praktischen Frömmigkeit, und er endet — 787 oder 843 — damit, daß die Bilderverehrung nicht nur legalisiert, sondern daß sie gefordert ist. Auf die politische Konsequenz im Verhältnis zum Westen habe ich hingewiesen. Aber da war

---

[60] Vgl. dazu *Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone ... 28 m. Anm. 62.

[61] Von der Fragwürdigkeit der Ikone (vgl. oben Anm. 1).

der Ausgangspunkt kein theologischer. Und in der Folgezeit hat — abgesehen vielleicht von den Hoftheologen Karls d. Großen — der Bilderstreit wohl doch nicht jene Wirkung, die man vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen orientalischem und abendländischem Denken so gerne annehmen möchte; denn, wenn man genau zusieht, wird man feststellen, daß auch im Westen Verehrung und Andacht vor den Bildern mehr und mehr zunehmen[62]. — Ob das tröstlich ist vor dem Aspekt der Ökumene, ist dann eine andere Frage.

---

62 Vgl. *Beck* Geschichte d. orthod. Kirche ... 89 f.

# Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der orthodoxen Kirche zu den Bildern*

*von Theodor Nikolaou, München*

Die Formulierung des Themas für diesen und die beiden nächsten Vorträge dieser Ringvorlesung läßt sich zwar von der heutigen Perspektive der gespaltenen Kirche her verstehen, gleichwohl erweist sie sich als nicht völlig adäquat, weil die Entscheidungen eines anerkannten und rezipierten Ökumenischen Konzils die Lehre der Kirche schlechthin zum Ausdruck bringen und somit für alle verbindlich zu sein haben. Das Konzil, welches im Jahr 787 in Nikaia abgehalten wurde, ist bekanntlich das siebte und letzte Ökumenische Konzil, das die Kirchen des Ostens und des Westens gemeinsam haben. Das 1200jährige Jubiläum dieses Konzils erinnert uns auf besondere Weise an die gemeinsame Tradition und spornt somit zur Wiederentdeckung und sachgemäßen Beachtung der uns verbindenden Glaubensartikel an.

Wenn hier von den verbindlichen Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und der Wiederentdeckung der gemeinsamen Glaubensartikel gesprochen wird, so darf man nicht übersehen, daß die Entscheidungen dieses Konzils wiederholt — besonders hier im Westen — bloß als eine Angelegenheit des kultischen Lebens bzw. des kirchlichen Gehorsams betrachtet wurden und werden. Gerade eine solche oberflächliche Betrachtung, ein solches theologisches Mißverständnis, legt nahe, in diesem Vortrag die Verbindlichkeit und Notwendigkeit der Entscheidungen dieses Konzils zu begründen, aber auch die ununterbrochene und lebendige Erfahrung der orthodoxen Kirche mit den Bildern in der gebotenen Kürze darzulegen.

Dieser doppelten Zielsetzung dient die Untersuchung folgender vier Aspekte:

a) Die Entscheidungen des Konzils
b) Christologie als die Kernfrage der Ikonentheologie
c) Die theologisch-didaktische Funktion der Bilder
d) Die Verehrung der Bilder im liturgischen Leben der Kirche

---

* Die Literatur über die Theologie der Ikone ist sehr umfangreich. Bei der Abfassung dieser Vorlesung habe ich u.a. meine bisherigen Arbeiten über diese Thematik zugrunde gelegt: Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 138-165. Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios dem Großen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos), *Θεολογία* 49 (1979) 889-911. Bilderverehrung (in orth. Sicht), *Ökumene-Lexikon. Kirchen — Religionen — Bewegungen*, Frankfurt 1983, Sp. 178-179 und 2. Aufl. Frankfurt 1987, Sp. 175-176. Die Stellung der Ikone. Ihre Bedeutung im liturgischen Leben der Orthodoxen Kirche, *KNA-Ökumenische Information* Nr. 49/1983, S. 5-8, Nr. 50/1983, S. 5-8 und Nr. 51/1983, S. 5-8. Eine quellenkritische Untersuchung des Traktats (87) De iconis der Quaestiones quodlibetales und seine Bedeutung hinsichtlich der Verurteilung von Johannes Italos, *Μνήμη Μητροπολίτου Ἰκονίου Ἰακώβου*, Athen 1984, S. 279-294. Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites (unveröffentlicht).

*a) Die Entscheidungen des Konzils*

Das siebte Ökumenische Konzil wurde durch den Kaiser Konstantin VI. und seine Mutter Eirene im Jahre 787 in Nikaia von Bithynien einberufen, nachdem ein Jahr zuvor ein erster Versuch zur Abhaltung des Konzils in Konstantinopel an dem Widerstand der bilderfeindlichen Garde gescheitert war. Das Konzil umfaßte acht Sitzungen und dauerte vom 24. September bis zum 23. Oktober. An dem Konzil nahmen um die 350 Bischöfe teil. Den Vorsitz führte der Patriarch von Konstantinopel Tarasios. Der Patriarch von Rom, Hadrian I., wurde durch zwei Presbyter, beide namens Petrus, vertreten; ebenso wurden die Patriarchen von Alexandrien Politianos, von Antiochien Theodoretos und Jerusalem Elias durch zwei Mönche (Johannes und Thomas) vertreten, obschon sie wohl nicht so sehr im juristischen Sinne als vielmehr von der Sache her als deren Vertreter zu betrachten sind. Die ersten sieben Sitzungen fanden in der Sophia-Kirche in Nikaia statt; die letzte wurde nach Konstantinopel in den Magnaurapalast verlegt, wo auch die Entscheidungen des Konzils feierlich unterzeichnet wurden.

Die Entscheidungen des Konzils[1] lassen sich in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Die Konzilsväter bringen zum Ausdruck, daß sie, von Gott zusammengerufen, ein »heiliges und großes ökumenisches Konzil« abgehalten haben; in ihren Entscheidungen seien sie der »göttlichen Tradition der katholischen Kirche«, insbesondere den sechs vorangegangenen ökumenischen Konzilen, gefolgt. Sie hätten hierbei alles, was geschrieben oder ungeschrieben *(ἐγγράφως ἢ ἀγράφως)* überliefert wurde, ohne jegliche Neuerung bewahrt und verkündet.
2. Eine dieser Überlieferungen ist auch die bildliche Darstellung, »welche, indem sie mit der Geschichte des evangeliumsgemäßen Kerygmas übereinstimmt, die wahrhafte und nicht bloß erdachte Menschwerdung des Logos Gottes bezeugt und uns zu einem (sc. dem Evangelium) ähnlichen, letztgültigen Nutzen verhilft; denn das, was sich gegenseitig verdeutlicht, verleiht sich zweifelsohne auch eine wechselseitig nachdrückliche Betonung«.
3. Es wird demnach als Glaubenslehre bestimmt, daß Jesus Christus, die Gottesmutter, die Engel und alle Heiligen bildlich dargestellt werden. Ihre heiligen Ikonen werden durch Farben, Mosaiksteine und »jede passende Materie« angefertigt und ähnlich wie das heilige Kreuz überall angebracht.
4. Die Zweckursache für die Existenz der Bilder besteht darin, daß sie den Zuschauer »zum Andenken und zur Nachahmung der Urbilder« anregen *(πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν)*.
5. Im Gegensatz zu Gott, dem einzig und allein die eigentliche Anbetung *(ἀληθινὴ λατρεία)* gebührt, wird den Ikonen ähnlich wie dem Symbol des Kreuzes, dem Evangelienbuch etc. nur Verehrung *(τιμητικὴ προσκύνησις)* entgegengebracht. Die der

---

[1] *Mansi XIII, 373-380;* bes. *377 B-380 B. J. Karmiris*, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae (= DSMn), Bd 1, Athen [2]1960, S. 240-241. *H. Denzinger-A. Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum et Definitionum ..., (600-609), Freiburg [36]1976, S. 200-203.

Ikone erwiesene Verehrung wird nicht der Ikone an und für sich, sondern der abgebildeten Person gezollt: »Die Ehre, die dem Bild gespendet wird, geht auf das Urbild über«, lautet der klassische Satz von Basileios dem Großen[2], der in diesem Zusammenhang zitiert wird.

Für diese Entscheidungen haben sich die Konzilsväter, wie wir gesehen haben, auf geschriebene und ungeschriebene Überlieferungen der Kirche berufen. Darunter haben sie wohl weniger konkrete Texte der Hl. Schrift bzw. der Kirchenväter verstanden, als vielmehr an die Fülle des überlieferten »Glaubens der katholischen Kirche in der Ökumene« gedacht. Der *Horos,* die Entscheidungen des Konzils, entspricht somit, was die äußere Struktur, aber auch die Art und Weise der theologischen Beweisführung anbelangt, völlig den Entscheidungen der früheren ökumenischen Konzile. Von seinem Inhalt her gibt er das rechte Maß einer verantwortbaren christlichen Glaubenslehre wieder. Er ist ökumenisch im vollen Sinne des Begriffes. Selbst Kritiker der Ikonentheologie würdigen die Entscheidungen des Konzils; so schreibt z.B. der bekannte Byzantinist Hans-Georg Beck[3]: »Dieser Horos bleibt trotzdem bemerkenswert durch seine Sachlichkeit und seine nüchterne Zurückhaltung«. Vor allem bleibt er grundlegend und wegweisend für die Lehre der Kirche von Jesus Christus, für die Christologie.

### *b) Christologie als die Kernfrage der Ikonentheologie*

Auffallend und besonders bedeutsam unter den oben angeführten Entscheidungen des Konzils ist der schwerwiegende Gesichtspunkt, daß die bildliche Darstellung Jesu Christi in Analogie zur der Hl. Schrift »die wahrhafte und nicht bloß erdachte Menschwerdung des Logos Gottes bezeugt«. Damit fügt sich das Konzil theologiegeschichtlich in die vorangegangenen ökumenischen Konzile ein und macht deutlich, daß seine Entscheidungen den *Epilog der christologischen Streitigkeiten* schreiben. Denn die Theologie der Ikone hängt in ihrer Kernaussage (die Darstellung Christi bezeuge die wahrhafte und nicht bloß erdachte Menschwerdung Christi) mit der Christologie aufs Engste zusammen. Um diesen inneren Zusammenhang der Ikonentheologie mit der Christologie zu verdeutlichen, müssen wir kurz in der vorangegangenen Theologiegeschichte ausholen.

Bereits *Eusebios von Kaisareia*[4] (4.Jh.) hat mit seinen kritischen Fragen an Konstantia, die Schwester des Kaisers Konstantin des Großen, den christologisch neuralgischen Punkt der Ikonentheologie berührt: Es handelt sich nämlich um die Darstellbarkeit bzw. Nichtdarstellbarkeit Jesu Christi, spezieller um die konkrete Frage, ob Jesus Christus

---

[2] *Basileios der Große*, De Spiritu Sancto, 18: *ΒΕΠ (Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων,* Bde. 1-64, Athen 1955-1986) 52, 269. Über die nähere Bedeutung dieses Satzes siehe *Th. Nikolaou*, Die Ikonenverehrung ..., *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 161-163. *Th. Nikolaou*, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen, *Θεολογία* 49 (1979) 897-898.

[3] *H.-G. Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1, Lieferung D 1), Göttingen 1980, S. 80.

[4] *Eusebios von Kaisareia*, Ep. ad Constantiam: *ΒΕΠ 29, 172. Vgl. St. Gero*, The true image of Christ: Eusebius' letter to Constantia reconsidered, *The Journal of Theological Studies* 32 (1981) 460-470.

überhaupt bzw. auch der Gottheit oder nur der Menschheit nach abbildbar ist. Diese kritische, tief christologische Frage der Ikonentheologie wurde in den offiziellen christologischen Beschlüssen der Kirche(III. bis VI. Ökumenisches Konzil) zwar nur mittelbar berührt, aber im Grunde bereits mitentschieden. Denn in diesen Beschlüssen ist das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus näher definiert und damit die Voraussetzung für eine theologisch richtige Antwort auf die Fragestellung von Eusebios geschaffen. Rufen wir uns hier kurz diese christologischen Entscheidungen in Erinnerung: Nach dem dritten und vierten Ökumenischen Konzil (Ephesos 431 und Chalkedon 451) bekennen wir »unseren Herrn Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen ..., der Gottheit nach eines Wesens mit dem Vater und der Menschheit nach eines Wesens mit uns«; wir bekennen »einen und denselben Christus in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt«, wobei »der Unterschied der Naturen niemals wegen der Union aufgehoben wird; vielmehr wird die Eigenschaft einer jeden Natur bewahrt, und sie kommen in eine Person oder eine Hypostase zusammen«. Diesen Entscheidungen bleibt die Lehre des fünften Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 553) treu und ihnen entspricht auch voll und ganz das Bekenntnis des sechsten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 680/81), nach dem wir in Jesus Christus »zwei natürliche Willen« und zwei natürliche Energien« »unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt« verkünden; »seine zwei Naturen erscheinen klar durch seine eine Hypostase ..., wobei der Naturenunterschied in dieser einen Hypostase daran erkannt wird, daß jede Natur in Gemeinschaft mit der anderen das Eigene will und wirkt«[5].

Nach diesem Bekenntnis, welches für die volle und unverkürzte Gottheit und Menschheit Jesu Christ Zeugnis ablegt und für die Bewahrung der Eigenschaften einer jeden Natur, der göttlichen sowie der menschlichen, auch nach der Union eintritt — aufgrund der näher beschriebenen Art der Union — begegnet uns in Jesus Christus die eine gottmenschliche Person; jene Person also, deren »ganzes dem Heilsplan entsprechendes irdisches Auftreten« uns von den Evangelien her gut bekannt ist. Wenn man sich nun dieses Bekenntnis vor Augen hält, so ist es einem unverständlich, wie man in dem vermeintlichen Neuansatz der Christologie der Gegenwart, der sogenannten »Christologie von unten«, von einer korrekturbedürftigen »Unvollständigkeit und Einseitigkeit« dieses Bekenntnisses sprechen kann[6]. In diesem Bekenntnis tritt doch die »ganze unverkürzte« Menschheit Jesu Christi in Erscheinung. Die volle und unverkürzte Menschheit Jesu ist auch das Anliegen der Ikonentheologie. Es darf hier als sichere Erkenntnis angeführt werden, erstens daß in die Zeit der christologischen Streitigkeiten (5.-7. Jh.), besonders ins Zeitalter nach Justinian, eine Verstärkung des Ikonenkultes und der Anfertigung von Christusbildern fällt; zweitens, daß zugleich »der Vorwurf der Idololatrie gegen den Bilderkult«, vor allem gegen die Christusbilder nicht verstummte; dies hatte die Fortsetzung der christologischen Streitigkeiten auf dem Boden der Ikonentheologie, d.h. im Hinblick auf

---

[5] *J. Karmiris*, DSMn, Bd 1, S. 154 f, 175, 223-224. *H. Denzinger-A. Schönmetzer*, a.a.O. (271-273. 300-303. 421-428. 553-559), S. 98 f., 106 ff., 145 ff., 185 ff.

[6] Vgl. hierzu *Arno Schilson-Walter Kasper*, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg-Basel-Wien [4]1980, S. 115-116.

die Darstellbarkeit Jesu Christi nach der menschlichen Gestalt, zur Folge. Hierfür spricht in gewissem Sinne schon Kanon 4 des Laterankonzils von 649. In diesem Kanon, der eine knappe Zusammenfassung der Christologie bietet, begegnen uns jene für den christologischen Bezug der Ikonentheologie charakteristischen Begriffe: *»circumscriptum corpore, incircumscriptum deitate«* (Christus ist »dem Leibe nach beschreibbar, der Gottheit nach unbeschreibbar«)[7].

Diese Begriffe gehen auf *Gregorios den Theologen*[8] zurück. Eindeutiger wird die Verbindung zwischen der Christologie und der Ikonentheologie im Kanon 82 des Konzils in Trullo (691)[9]. Und nur die Existenz dieses Kanons beweist, daß die christologische Frage die kirchlich-theologischen Kreise auch nach den Entscheidungen des sechsten Ökumenischen Konzils beschäftigt hat und daß die Ikonentheologie in enge sowohl zeitliche als auch inhaltliche Verbindung mit der Christologie gebracht wurde. Der Kanon wendet sich gegen Christen, die offensichtlich eine Abbildung Jesu als Menschen ablehnten und sich mit seiner typologischen Darstellung als Lamm begnügten. Er schreibt vor, daß »Christus unser Gott nach der menschlichen Gestalt *(κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα)* auch in den Ikonen von jetzt an anstelle des alten Lammes dargestellt werden soll«; durch diese Darstellung, so lautet die Begründung, »begreifen wir die Höhe der Demut des Logos Gottes und werden erinnert an sein Leben im Fleische,sowie sein Leiden und seinen heilbringenden Tod und die Rettung, die daraus der Welt erwächst«. Die Darstellung Christi der menschlichen Gestalt nach ist demnach ein wichtiger Bestandteil des rechten christologischen Bekenntnisses. Es ist speziell das Bekenntnis der wirklichen geschichtlichen Fleischwerdung des Logos Gottes und ihres heilbringenden Charakters. Daß die Entscheidungen des sechsten Ökumenischen Konzils und auch der angeführte Kanon des Trullanums die christologischen Streitigkeiten nicht schlagartig beendet haben, dokumentieren reichlich sowohl die Ereignisse unter Kaiser Philippikos Bardanes (711-712), als auch die Schriften des *Patriarchen Germanos I.* (715-730) und der erhaltene Brief des *Papstes Gregor II.* an Germanos, in denen interessanterweise der 82. Kanon des Quinisextums wörtlich vorkommt[10]. Im Brief von Gregor II., dessen Echtheit übrigens nicht gesichert ist, lesen wir darüber hinaus den bezeichnenden Satz: »Wenn der Herr nicht fleischgeworden ist, dann soll man auch sein heiliges Bild dem Fleisch nach nicht anfertigen«. Noch deutlicher tritt das christologische Argument in den drei Bilderreden des *Johannes von Damaskos* in Erscheinung. Es zieht sich im Grunde wie ein roter Faden durch die Argumentation sowohl der Ikonenfreunde als auch der Ikonenfeinde während des ganzen Bilderstreites. Im siebten Ökumenischen Konzil findet es Eingang nicht nur in den zitierten Passus der Entscheidungen, sondern begegnet uns auch an anderen Stel-

---

[7] *H. Denzinger-A. Schönmetzer,* a.a.O. (504), S. 172.

[8] *Gregorios der Theologe,* Ep. 101, Ad Cledonium: *ΒΕΠ 60, 262: »περιγραπτὸν σώματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι«.* Vgl. auch *Gregorios von Nyssa,* Adv. Apollinarem 18: *PG 45, 1160, A. Johannes von Damaskos* Hom. 4,29: *PG 96, 632 A.*

[9] *Fr. Lauchert,* Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien ..., (unveränderter Nachdruck), Frankfurt/M. 1961, S. 132.

[10] *Germanos Patriarches,* De haeresibus et synodis, 38: *PG 98, 76 AB.* 41: *PG 98, 80* A. 43-44: *PG 98, 81 AB.* Vgl. auch Ep. ad Joannem ep. Synadensem: *PG 98, 157 B ff.* Ep. ad Thomam ep. Claudiopoleos: *PG 98, 165 B* und *173 B.. [Gregorii Rom.],* Ep. ad Germanum: *PG 98, 149 D* f.

len; z.B. in den Anathematismen lautet es: »Wenn jemand Christus unseren Gott nicht als darstellbar nach seiner Menschheit bekennt, sei er Anathema«[11].

Theologiegeschichtlich betrachtet läßt sich abschließend zu diesem Punkt sagen, daß die christologischen Streitigkeiten konsequenterweise in verstärktem Maße zu der christologischen Frage nach der Angemessenheit der Darstellung Christi führen mußten. Dies geschah in einer zeitlich und inhaltlich direkten Kontinuität und Verbindung mit dem sechsten Ökumenischen Konzil. Aufgrund dieses Befundes erweist sich die selbst unter gut informierten Theologie-Historikern und Byzantinisten verbreitete Auffassung, daß das sechste Ökumenische Konzil die Frage der Christologie abschließt[12], als unhaltbar. Der christologische Bezug der Ikonentheologie erwächst aus den christologischen Streitigkeiten, gehört von Anfang an zum Bilderstreit und bleibt für beide Parteien grundlegend und entscheidend. Von dieser Perspektive erweist sich die Christologie als Prüfstein sowohl der Legitimität der Bilder als auch der Eindringung des Götllichen in die menschliche Sphäre bzw. der Begegnung und Vereinigung Gottes mit dem Menschen. Für den christlichen Glauben ist diese letztere Frage eine tief christologische; es ist die Frage der tatsächlichen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi, die Frage unserer Gemeinschaft mit dem Dreifaltigen Gott. Wie die Texte des Evangeliums das Mysterium der Menschwerdung mit Worten festgehalten haben, so bezeugt auch die bildliche Darstellung Christi dasselbe Mysterium unseres Heils.

### *c) Die theologisch-didaktische Funktion der Ikonen*

In den bisherigen Erörterungen wurde wiederholt hervorgehoben, daß die Bilder die Menschwerdung des Logos Gottes und somit das Heil in Christus in Entsprechung zum Evangelium bezeugen. Die Ikonen lehren somit auf eine der Hl. Schrift analoge Weise. Sie regen nach den Worten des siebten Ökumenischen Konzils »zum Andenken und zur Nachahmung« an. Mit dieser klaren Formulierung des Konzils wird die landläufige Meinung widerlegt, daß die Ikonen für den westlichen Christen eine didaktische Funktion haben, für den östlichen Christen jedoch einen anderen »tieferen Sinn« besitzen. Auch für die orthodoxe Kirche haben die Ikonen nie aufgehört, ein Lehrmittel zu sein. Es genügt, einen Blick auf die Quellen zu werfen, um dies leicht festzustellen. In diesem Zusammenhang möchte ich neben der eigentlich ausreichenden und ausschlaggebenden Formulierung des siebten Ökumenischen Konzils zwei charakteristische Ausdrücke von zwei großen griechischen Kirchenvätern anführen.

*Basileios der Große* vergleicht das Werk des λογογράφος (Wortschreibers, Erzählungs- und Geschichtsschreibers) mit dem des ζωγράφος (Malers) und setzt beide auf

---

[11] *Mansi XII, 400 BC. 416 CD. J. Karmiris,* DSMn, Bd 1, S. 241.

[12] Vgl. z.B. *H.-G. Beck,* a.a.O., S. 60: »Mit diesem Konzil ist die dogmatische Entwicklung der byzantinischen Christologie abgeschlossen. Wenn der Bilderstreit später zum christologischen Argument greift, bleibt dies unbedeutend«. *H.-G. Beck,* Das Byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 183-184. *B. Stephanidis,* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, Athen [4]1978, der das Kapitel »Das christologische Dogma« mit dem 6. Ökumenischen Konzil abschließt (S. 209-249).

die gleiche Stufe. Er bemerkt dazu: »Denn das, was das Wort der Geschichtserzählung durch das Hören vorführt, stellt die Malerei durch Nachahmung schweigend vor«[13]. Die Malerei zeigt das Gleiche wie auch die Geschichtserzählung. Dies heißt, daß sie auch wie das Wort lehrt. Der Unterschied liegt darin, daß das Wort diese Funktion durch das Hören, die Malerei »schweigend durch Nachahmung« erfüllt. Die Lehre wird sowohl vom Geschichtserzähler als auch vom Maler dadurch erzielt, daß beide an die Ereignisse erinnern und somit zur »Nachahmung anspornen«, wie Basileios an derselben Stelle anführt.

Auch *Gregorios der Theologe*[14] unterstreicht die pädagogische Bedeutung der Malerei und nennt die Ikonen *μέγα μνήμης ἐμπύρευμα* (großen Erinnerungsanstoß, wörtlich »Erinnerungszündstoff«). Diesen Ausdruck übernimmt später auch *Johannes von Damaskos* und betrachtet die Ikone »des im Fleische sichtbar Gewordenen als Erinnerungszündstoff«[15]; an einer anderen Stelle bemerkt er: »Und wir stellen überall seine Gestalt (d.h. Christi) zur Sinneswahrnehmung auf und heiligen den ersten der Sinne; denn der erste Sinn ist das Sehvermögen; so wie (wir) das Hörvermögen durch die Worte (heiligen). Denn die Ikone ist Erinnerung *(ὑπόμνημα)*, und was das Buch für jene ist, die durch die Buchstaben erinnert werden, dies ist für die Ungebildeten die Ikone. Wir vereinigen uns aber mit ihr auf geistige Weise«[16]. Wie die Schrift den Leser, so erinnert auch die Ikone den Zuschauer an ein konkretes soteriologisches Ereignis. Die Vermittlung von Lehre ist und bleibt die Hauptaufgabe der Ikone. Indem die Ikone diese Aufgabe erfüllt, dient sie, wie auch das Wort der Schrift, »dem wahren und angemessenen Gottesdienst« *(λογικὴ λατρεία Röm 12,2)*, der geistigen Erhebung und Vereinigung mit dem wahren Logos und seinen heilsamen Energien. Die Ikone ist eine Art »optisches Evangelium«. Sie erinnert den Zuschauer an die Fleischwerdung des Logos und seine Heilstaten und erweckt in ihm den Wunsch nach Aneignung des Heils in Christus. Die Ikonen der Gottesmutter und der Heiligen bezeugen ebenfalls die Wirklichkeit des Heils in Christus. Sie erinnern uns daran, daß sie des Heils in Christus teilhaftig geworden sind und regen uns zur Nachahmung an.

Wegen dieser allgemeinen und tiefen didaktischen Bedeutung der Ikonen hält die Kirche die ikonographische Ausgestaltung der Gotteshäuser für nützlich und notwendig. Mit den heiligen Ikonen wendet sich die Kirche allerdings nicht nur an die Ungebildeten, sondern an alle Gläubigen ausnahmslos, Kleriker und Laien. Die Ansichten über die Ikonen, die in der im Mittelalter entwickelten *»Biblia pauperum«* (Armenbibel) Ausdruck fanden, gehen wohl von einer Trennung der Laien vom Klerus aus und reduzieren somit die pädagogische Bedeutung der Ikonen, zumal sie auf die Laien als die »geistlich Armen« beschränkt wird. Der oben zitierte Ausdruck des *Johannes von Damaskos*, daß die Ikone die Ungebildeten an das erinnert, woran auch das Buch den Leser, bezweckt nicht eine analoge Trennung. Die Ikone spornt nach der Lehre des Konzils alle, den Gelehrten wie den Ungebildeten, an »zum Andenken und zur Nachahmung«. Dies ist der Grund, warum *Theodoros Studites* betont: »Wie jeder Vollkommene, auch wenn er sich im apostolischen

---

[13] *Basileios der Große*, Hom. 19, In sanctus quadraginta martyres, 2: *BEΠ 54, 172*.
[14] *Gregorios der Theologe*, Or. 24, In laudem s. Cypriani, 2: *BEΠ 59, 181*.
[15] *Johannes von Damaskos*, De imag. I, 22: *Kotter III (PTS, 17)*, S. 111.
[16] *Johannes von Damaskos*, De imag. I, 17: *Kotter III (PTS, 17)*, S. 93.

Amt befindet, des Evangeliums bedarf, so bedarf er auch der bildlichen Darstellung desselben«[17].

Die Rolle der Ikone als Lehrmittel für alle Gläubigen ausnahmslos heben auch die Inschriften der Ikonen hervor. Die Inschriften, sei es, daß sie nur auf den Namen des abgebildeten Heiligen hinweisen und dadurch die Erinnerung an sein gottgefälliges Leben erleichtern, sei es, daß es sich um ein Schriftzitat handelt, zielen direkt auf Lehre und Unterweisung.

Den Höhepunkt der pädagogischen Relevanz der Ikone erlebt man nachdrückich in den bemalten Gotteshäusern. Die Auswahl der ikonographischen Themen und ihre Anordnung im orthodoxen Gotteshaus — beides ist das Ergebnis einer langen und an kirchlichem Leben reichen Tradition — bezeugen auf der einen Seite deutlich, daß die pädagogische Funktion der Ikone im orthodoxen Gotteshaus in allen Zeiten unvermindert bewahrt wurde, und dienen auf der anderen Seite einem weiteren theologisch-didaktischen Ziel. Es handelt sich um eine theologisch-didaktische Synthese, an der einige konstante und unaustauschbare Elemente erkennbar sind. Diese Synthese drückt die Hierarchie der Werte im Mysterium der Ökonomie aus, und zwar so, wie es von der Kirche erlebt und geglaubt wird.

Dies ist der Grund, daß zum Beispiel am Haupteingang des Altarraumes, an der Bilderwand (rechts von der »schönen«, mittleren Tür) immer die Ikone des Herrn steht, welche daran erinnert und lehrt, daß er »die Tür« ist, und »wer durch ihn hineingeht, wird gerettet werden« *(Joh 10,9)*, sowie, daß er das »Licht« *(Joh 12,35.46)*, »der Weg und die Wahrheit und das Leben« ist *(Joh 14,6)*. Die Darstellungen des bekannten *Dodekaortons* an der Ikonostase, eine Auswahl der zwölf wichtigsten Ereignisse aus dem Leben Jesu, dienen ebenfalls dieser Synthese und sind ein zutreffender Kommentar des Heilsmysteriums. Die Hierarchie der liturgisch-theologischen Werte in der Ikonographie wird eindrucksvoller durch die Ikone des Pantokrator, des Allherrschers, in der Kuppel des Gotteshauses demonstriert. »Wie er in der Tiefe der Kuppel erscheint, scheint es, als ob durch ihn die Mitte des kreuzförmigen Kirchenbaues ins Unendliche vertieft und ausgedehnt würde, als ob nämlich damit ausgedrückt würde, daß zentraler Punkt des Kreuzes der Triumph der Auferstehung ist, daß sein Wesen und seine Tiefe der Sieger des Todes, der unendliche Herr ist.Es ist derjenige, der im Himmel wohnt und auf die Erde hinabschaut, der unsterbliche Allkönig, vor dem ›alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen werden‹ *(Phil 2,10)*. In der Tat wird die Kuppel bei den Byzantinern Symbol des Himmels und der Pantokrator spezieller zum ›Vater und Sohn zugleich‹, zum Ausdruck des Dogmas der Wesenseinheit *(Homoousie)* ... Er ist der Schöpfer, der Retter, der Richter«[18].

---

[17] *Theodoros Studites*, Ep. II, 171: *PG 99, 1537 D.*

[18] *K. Kalokyris, Ἡ ζωγραφικὴ τῆς Ὀρθοδοξίας*, Thessaloniki 1972, S. 125-126. Die letzte Bemerkung von Kalokyris darf nicht zu der Annahme verleiten, daß die Ikone des Pantokrator aufhört, ein Bild des Sohnes zu sein bzw. daß aufgrund des Dogmas der *Homoousie* (Wesenseinheit) die *Hypostase* des Sohnes mit der des Vaters vermischt wird. Die Ikone überhaupt und insbesondere in ihrer theologisch-didaktischen Funktion bezieht sich nicht auf die unbeschreibbare Wesenheit Gottes, sondern auf die Offenbarung Christi. Das heißt, daß sie sich auf das Dogma der *Oikonomia* (des Heilsplanes) beschränkt und wir »Bilder von allen Gestalten anfertigen können, *die wir gesehen haben*« [*Johannes von Damaskos*, De imag. III, 24: *Kotter III (PTS, 17)* S. 131]. Die Entscheidung des siebten Ökumenischen Konzils bleibt diesem Grundsatz treu.

Der zentralen Stellung der Gottesmutter Maria im Heilsplan entspricht die Darstellung der *»Platytera«* (derjenigen, die weiter, umfassender als der Himmel ist) in der Apsis des Altarraumes. Und wie die Apsis die Kuppel, das Symbol des Himmels, mit dem übrigen Gotteshaus, der Erde, vereinigt, so bezeugt auch die Ikone der Platytera an dieser Stelle die theologische Wahrheit, daß die Gottesmutter »oben und unten« vereinigte und die »himmlische Leiter ist, über die Gott hinabgestiegen ist«. Sie empfing denjenigen, den der Himmel nicht umfassen kann.

Der Hierarchie der liturgisch-theologischen Werte der Kirche dienen auch weitere festgelegte Themen der Ikonographie, wie zum Beispiel die Darstellung der vier Evangelisten auf den Hauptsäulen, welche die Kuppel stützen und die bleibende, tragende Bedeutung des Wortes Gottes für die Kirche symbolisieren, oder die Darstellung Johannes des Täufers neben der Ikone Jesu Christi an der Ikonostase. »Was durch die Liturgie, durch die Hymnen der Kirche und die Worte der Kanzel gelehrt wird, wird auf ausgezeichnete Weise durch das Schweigen der Ikonographie kommentiert«[19].

### *d) Die Verehrung der Bilder im liturgischen Leben der Kirche*

Die ikonographische Ausgestaltung der orthodoxen Gotteshäuser,insbesondere die oben skizzierte theologisch-didaktische Synthese, stellt keine feste, verbindliche Lehre der Kirche dar. Sie ist vielmehr eine theologisch-kirchliche Entfaltung auf der Grundlage der Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils; sie hängt deshalb aufs Engste mit dem liturgischen Leben der Kirche zusammen und dient diesem in einem tieferen Sinne.

Das liturgische Leben als die geistige Gebetshaltung der Gemeinschaft der Gläubigen und deren Teilhabe am Heil in Christus umschließt alle Gottesdienste der Kirche, zumal die *»leitourgia«* das Werk des Volkes ist; das Werk, welches von der Gemeinschaft der Gläubigen vollzogen wird und in dem das Leben und das Werk Christi aktualisiert, vergegenwärtigt und zur Teilnahme dargeboten wird. Das liturgische Leben umfaßt das ganze Leben der Gläubigen und d.h. auch ihr privates Leben, besser gesagt ihr privates Gebet. Das Charakeristikum des liturgischen Lebens der Kirche ist es, daß das Individuum nicht für sich, sondern als Teil der Gemeinschaft der Kirche existiert. Hierbei wird es nicht zu einem anonymen Teil eines Kollekivs, einer Masse, sondern zu einer konkreten Person, zu einem organischen Glied eines Leibes. Im Leibe haben alle Glieder ihren besonderen Wert und ihre spezielle Sendung. Die Gemeinschaft und Harmonie der Leibesglieder tritt in der liturgischen Praxis deutlich in Erscheinung. Das »Ich« räumt deshalb seinen Platz dem liturgischen »Wir«. Und das liturgische »Wir« herrscht selbst im privaten Gebet, wie es das vom Herrn überlieferte »Vater unser« eindeutig belegt.

Durch das Gebet, privates und gemeinsames, versetzt sich der Mensch von der fragmentarischen Individualität in die kirchliche Gemeinschaft. Er wird Glied des Leibes, dessen Haupt Christus ist. Die Glieder des Leibes Christi sind nicht nur die versammelten Gläubigen, sondern auch »die hauptsächlich und wahrhaftig und höher als alle himmli-

---

[19] *K. Kalokyris,* a.a.O., S. 124.

schen Kräfte stehende Gottesgebärerin, die heiligen Engelkräfte, die seligen und ruhmreichen Apostel, die glorreichen Propheten, die siegesreichen Märtyrer, die für Christus gekämpft haben, und die heiligen und gott-tragenden Lehrer, sowie alle heiligen Männer«, denen nach den Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils Ehre und Lob *(»τιμᾶν καὶ μεγαλύνειν«)* gebührt und deren Fürbitten wir in der Liturgie erflehen[20]. Die Gegenwart Christi, der Gottesmutter, der Engel und der Heiligen im liturgischen Leben kennzeichnen u.a. ihre Ikonen, da Ikone nach der klassischen Definition des *Johannes von Damaskos* »ein Ebenbild *(ὁμοίωμα)* ist ..., das in sich das Abgebildete zeigt«[21]. Ihre Gegenwart ist nicht theoretischer, abstrakter Natur. Sie wird durch die Sinne, besonders durch den Sinn des Sehens, wahrgenommen. Auf diese Weise beteiligt sich der Mensch als ganzer am liturgischen Leben der Kirche. Diese Beteiligung entspricht auch der Beschaffenheit des Menschen, denn er besteht aus logischer Seele und Leib, und Christus hat ihm nicht nur die Heiligung der Seele, sondern auch die des Leibes geschenkt, der mit der Seele auferstehen wird.

Dieser ganzheitlichen Sicht des Heils in Christus tragen die Ikonen, so wie alle anderen materiellen Dinge des kultischen Lebens (Weihrauch, Kerzen, Öllampen, Weihwasser, Taufwasser, liturgische Geräte etc.) unmittelbar Rechnung. All dies, insbesondere die Ikonen, zeigen deutlich die in diesem Zusammenhang überlieferte positivere Einstellung der Ostkirche der Materie gegenüber. Sie bedeuten überdies Heiligung der Materie. Vor allem aber dienen sie der »Sinnenschau« *(αἰσθητὴ θεωρία),* durch die man zur »geistigen Schau« *(πνευματικὴ θεωρία)* gelangt[22]. Der Mensch, schreibt *Johannes von Damaskos,* »kann nicht unmittelbar auf die geistige Schau emporkommen und bedarf eigener und ihm verwandter hinaufführender Dinge (Mittel)«[23]. »Indem wir seine körperliche Gestalt (d.h. auch die Ikone Christi) schauen, begreifen wir nach Möglichkeit die Herrlichkeit seiner Gottheit«[24].

Durch die Schau der Ikonen werden wir an die Urbilder erinnnert. Wir erleben ihre geistige Gegenwart und vertiefen uns in das Mysterium des Heils. Wir beten den einzigen wahren Gott an, der auch die Heiligen gerettet hat. Gott einzig und allein gebührt nach den Entscheidungen des Konzils die »wahre Anbetung«. Den Heiligen, der Gottesmutter einschließlich, wird Verehrung (auch relative Anbetung genannt) entgegengebracht. Die Verehrung, die den Ikonen gezollt wird, bezieht sich nicht auf die Materie der Ikone bzw. die Ikone selbst, sondern auf das Urbild. Der in den Entscheidungen des Konzils zitierte Satz von *Basileios dem Großen,* daß »die der Ikone erwiesene Ehre auf das Urbild übergeht«[25], gibt den eigentlichen Sinn der Ikonenverehrung wieder. Eine so verstandene Ikonenverehrung macht das Urbild zum lebendigen Glied der Kirche. Das Urbild nimmt auf diese Weise an dem liturgischen Leben der Kirche teil.

---

[20] *Mansi XIII, 132 BC. J. Karmiris,* DSMn, Bd 1, S. 243.

[21] *Johannes von Damaskos,* De imag. III, 16: *Kotter III (PTS. 17),* S. 125.

[22] Zur Unterscheidung zwischen »Sinnenschau« und »geistiger Schau« sowie zu der Zusammengehörigkeit beider vgl. *Th. Nikolaou,* Soziale Dimensionen der Spiritualität, *Erbe und Auftrag* 63 (1987) 193-200.

[23] *Johannes von Damaskos,* De imag. III, 21: *Kotter III (PTS. 17),* S. 128.

[24] *Johannes von Damaskos,* De imag. III, 12: *Kotter III (PTS, 17),* S. 123.

[25] *Basileios der Große,* De Spiritu Sancto, 18: *BEIT 52, 269.* Siehe auch oben Anm. 2.

Zum rechten Verständnis der Entscheidungen des Konzils über die Verehrung der Heiligen und ihrer Ikonen gehört auch die Bemerkung, daß diese Verehrung nur einen einzigen Berechtigungsgrund kennt: ihren letztendlichen Bezug auf Gott. Die Verehrung der Ikonen hat in die Anbetung des wahren Gottes einzumünden. Denn Gott ist derjenige, der auch die Urbilder der Ikonen zu seinen Freunden gemacht und in ihnen Wohlgefallen gefunden hat. Nur dieser letzte, theologisch einzig relevante Bezug rechtfertigt die Verehrung der Ikonen und der in diesen abgebildeten Heiligen. Wenn dieser Bezug fehlt, dann wird die Gott allein zukommende Anbetung vom Schöpfer auf die Geschöpfe übertragen; die Ikone wird zum Götzenbild. In Abänderung des Satzes von *Basileios dem Großen* betont einmal der Bilderapologet *Johannes der Damaskener:* »Die Ehre, die dieser (sc. der Gottesmutter) gespendet wird, geht auf den von ihr Fleischgewordenen über«[26]. Dies bedeutet — dies sei hier nochmals abschließend formuliert — daß die Verehrung der Bilder und selbst der Heiligen, einschließlich der Gottesmutter, sich letzten Endes auf Gott bezieht und zu beziehen hat.

Diesen Bezug kann man am deutlichsten beim Vollzug der heiligen Eucharistie verfolgen. Die heilige Eucharistie, »die höchste Erfüllung des Lebens« und »der Gipfel des Guten«, wie *Nikolaos Kabasilas* sie nennt[27], erlaubt uns, die vollendete Form des liturgischen Lebens leichter kennenzulernen. Christus bringt die heilige Eucharistie dar, und er ist auch der Dargebrachte zugleich. Die Gemeinschaft der Gläubigen bringt das dar, was auch das Seinige ist (»Das Deinige vom Deinigen«). Die ganze heilige Eucharistie ist Abbild des ganzen Geheimnisses der göttlichen Ökonomie; sie stellt die Heilstaten Christi dar. Die Ikonengegner im byzantinischen Bilderstreit reduzierten auch diese Bedeutung der heiligen Eucharistie, indem sie nur die heiligen Gaben des Leibes und des Blutes als wahre Ikone Christi bezeichneten. Im Gegenteil kommt dem gesamten liturgischen Geschehen die Bezeichnung der wahren Ikone der Heilstaten Christi zu. Das Gotteshaus selbst, wo die heilige Eucharistie gefeiert wird und das liturgische Leben sich in der Hauptsache vollzieht, ist Abbild des Himmels, des Thrones Gottes. In dieser bildlichen Symphonie singen die Gläubigen, die »auf geheimnisvolle Weise die Cherubim darstellen ..., der lebensspendenden Dreieinigkeit den dreimal heiligen Hymnus«[28]. Die Gläubigen werden selbst zu lebendigen Ikonen der einzigen Wirklichkeit Gottes und seiner Heiligen. Das Sein des Menschen ist ein bildliches; er ist »nach dem Bilde Gottes« geschaffen. Er ist das Bild des Logos, der selbst ein natürliches und unveränderliches Bild des Vaters ist. Das Sein des Menschen ist ein bildliches, denn er ist das Bild des Bildes des Vaters. In der Liturgie und im Leben in Christus beginnt die Verwirklichung des Ähnlichwerdens *(»καθ' ὁμοίωσιν«)*. Der Mensch wird teilhaftig der Gnade und das bedeutet, daß er Gott ähnlich wird. Er verklärt sich und geht vom Bildlichen zum Wirklichen über. Die Gnade Gottes erleuchtet ihn und macht ihn zum Freund Gottes und Gott durch

---

[26] *Johannes von Damaskos,* De fide orth., 89: *Kotter II (PTS, 12),* S. 208.

[27] *Nikolaos Kabasilas,* De vita in Christo, 4: *PG 150, 581 A. 585 B.*

[28] So lautet der bekannte Cherubim-Hymnus, das Herzstück der »Göttlichen Liturgie«. *P. Evdokimov.* Das Gebet der Ostkirche, Graz-Wien-Köln 1986, S. 178, bemerkt richtig hierzu: »Das Sichtbare spiegelt das Unsichtbare wider ... Die Gläubigen sind geheimnisvoll, geheimnistreu darstellend, Abbilder der vieläugigen und flügelbeschwingten Engel ... Die Seele eint sich mit dem Gesang, der eine langsame und prächtige Melodie hat ...«.

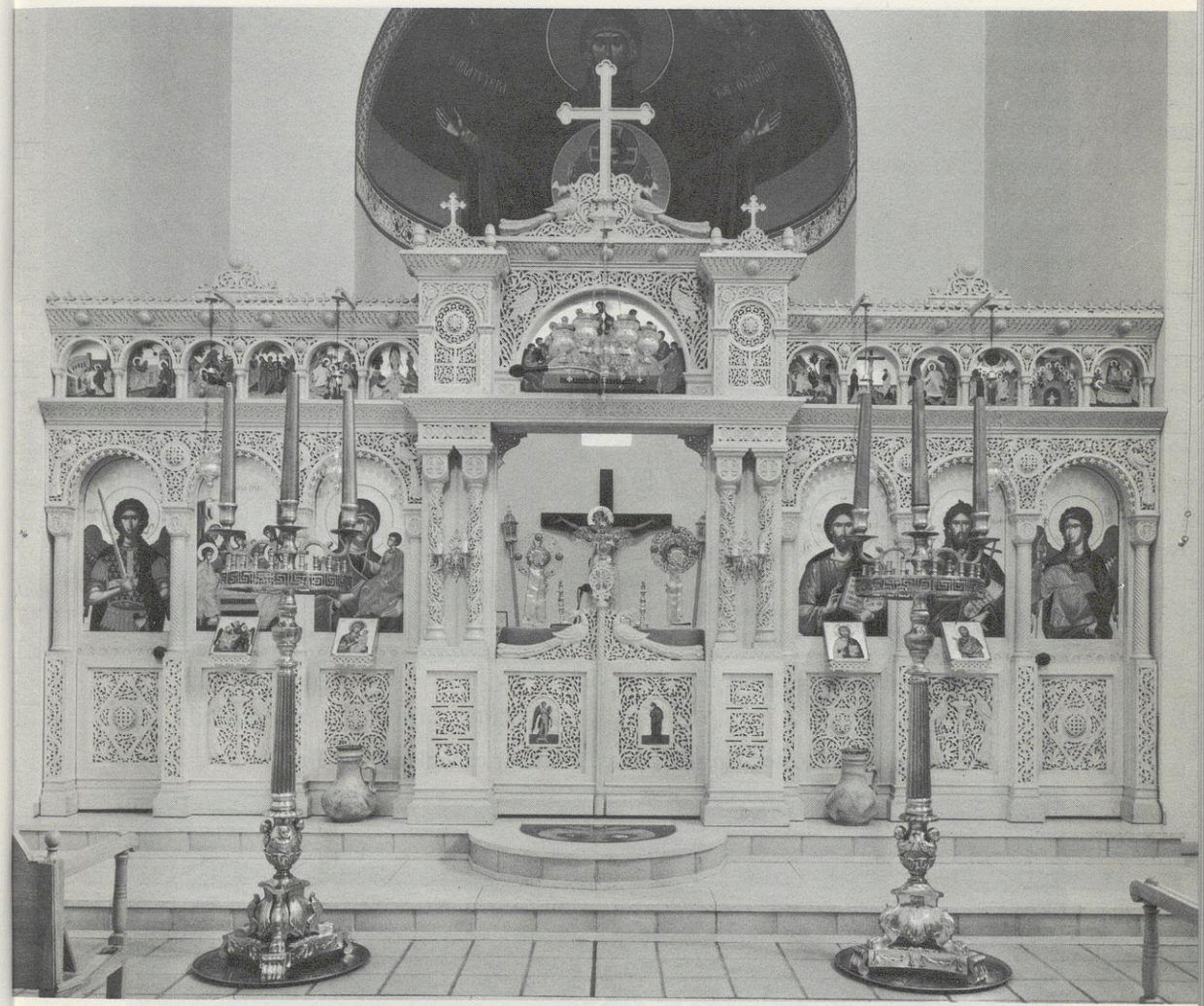
Satzung, der Gnade nach. Die Eucharistie und die Doxologie des Menschen stimmen ein in die Doxologie der Engel und der »im Glauben Vollendeten«. Die göttliche Wirklichkeit wird im liturgischen Mysterium zur Teilhabe offen. Der Gläubige erlebt im Schauen der Ikonen Christi, der allheiligen Gottesmutter, der Engel, der Patriarchen, der Propheten, der Apostel und der Heiligen und im Einstimmen seiner Eucharistie und Doxologie in die liturgische Symphonie wie ein Embryo im Schoße seiner Mutter schon hienieden und auf einzigartige Weise sein künftiges, wirkliches Leben.

Die Anerkennung des Konzils von 787 als ökumenisch ist sowohl im Osten als auch im Westen nicht ohne Schwierigkeiten und Rückschläge verlaufen. Im Osten ist sie dadurch erschwert, weil dort wenige Jahrzehnte danach der Bilderstreit nochmals aufflammte. Im Westen sorgte vor allem die ungenaue lateinische Übersetzung der Konzilsentscheidungen für Mißverständnisse und Auseinandersetzungen; die theologisch korrekte Unterscheidung in den Beschlüssen des Konzils zwischen Anbetung Gottes und Verehrung der Ikonen wurde in dieser Übersetzung verwischt. *Karl der Große* ließ den vermeintlichen Irrtum in den »*Libri Carolini*« bekämpfen und auf der Synode in Frankfurt im Jahr 794 die Ökumenizität des Konzils von 787 zurückweisen. *Papst Hadrian I.* blieb trotzdem bei der Anerkennung des Konzils. Schließlich wurde die Ökumenizität des Konzils auf den Synoden in Konstantinopel in den Jahren 869/70 und 879/80, an denen auch Vertreter der Westkirche teilgenommen haben, bestätigt und beschlossen. Der Grund für diese Anerkennung des Konzils als des siebten Ökumenischen Konzils ist in dem für den christlichen Glauben wahrhaft ökumenischen und verbindlichen Charakter seiner Entscheidungen zu erblicken. Denn sie bestimmen, daß die Ikone als Kategorie der Wirklichkeit des Heils und nicht einfach als Kultgegenstand das Bekenntnis der tatsächlichen Menschwerdung des Logos Gottes und ihres heilbringenden Charakters in Analogie zum Wort des Evangeliums verkündet.

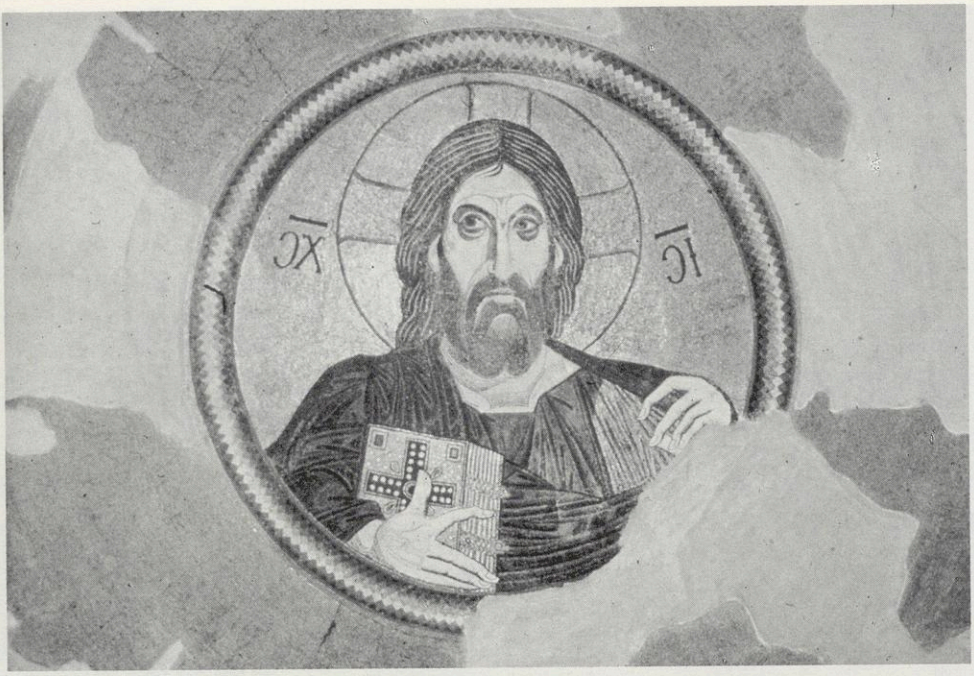
Diese Überzeugung bringt auf besondere Weise das *Synodikon* (Synodalschreiben aus dem Jahr 843) zum Ausdruck, welches am »*Fest der Orthodoxie*« (begangen am ersten Sonntag der österlichen Fastenzeit) in allen orthodoxen Kirchen auf der ganzen Erde verlesen wird. Es enthält folgende Worte, mit denen ich abschließen möchte: »Wie die Propheten sahen, die Apostel lehrten, die Kirche übernahm, die Lehrer bestimmten, die gesamte Christenheit übereinstimmend geglaubt hat, die Gnade leuchtete, die Wahrheit bewiesen wurde, die Lüge beseitigt wurde, die Weisheit freimütig bekundet wurde und Christus bestätigt hat; so glauben wir, so sprechen wir, so verkünden wir Christus unseren wahren Gott und dessen Heilige, die wir in Worten, Schriften, Gedanken, Opfern, Gotteshäusern und Ikonen verehren. Christus beten wir mit Ehrfurcht als unseren Gott und Herrn an; seinen Heiligen erweisen wir wegen des gemeinsamen Herrn, die ihnen als dessen wahre Diener gebührende relative Verehrung. Dies ist der Glaube der Apostel; dies ist der Glaube der Väter; dies ist der Glaube der Orthodoxen; dies ist der Glaube, der die Ökumene gefestigt hat«.[29] Beten wir, daß dieser Glaube auch heute mit der Hilfe Gottes die Ökumene festigen möge.

---

[29] *Τριῴδιον. Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας*, Athen 1960, S. 145.



Ikonostase. Metropolitankirche »Agia Trias« der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in Bonn/Beuel (besorgt von Protopresbyter *Sokratis Ntallis*)



Pantokrator. Mosaik im Kloster Dafni bei Athen, 11. Jh.

Platytera. Mosaik im Kloster Hosios Lukas, Mittelgriechenland, 11. Jh.

Evangelist Matthäus.
St. Kliment Kirche in Ohrid, um 1300

Johannes der Täufer

Panhagia Myrtidiotissa, 18. Jh.

# Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern

*von Peter Stockmeier, München*

*Max Seckler zum 60. Geburtstag*

Als Kirchenhistoriker der Katholisch-Theologischen Fakultät ist mir im Rahmen der Ringvorlesung die Aufgabe zugefallen, die Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den Bildern angesichts der Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils zu skizzieren. Versucht man ein solches Thema historisch zu behandeln, dann läßt es sich nicht eingrenzen auf einen Vergleich der Konzilsbeschlüsse von Nikaia mit den Aussagen des Konzils von Trient zu den Bildern, gewissermaßen als der Programmsynode der römisch-katholischen Kirche; man wird die Frage sinnvoller Weise zurückwenden an den Ausgangspunkt, auch wenn sie durch die Zustimmung Roms zur bilderfreundlichen Synode des Ostens bereits im Ursprung als beantwortet erscheinen mag.

Die Rezeption von Konzilsbeschlüssen ging in der Geschichte der Kirche allerdings nicht immer glatt vor sich; in Annahme und Widerspruch brachen nicht nur alte Vorbehalte theologischer Natur auf, es machten sich noch andere Spannungen gesellschaftlicher oder politischer Art geltend. Auch die Christenheit des Bilderstreits stand nicht unter dem vielbeschworenen Leitbild der Communio. Zutiefst war der Osten zerstritten über der Frage nach der Wertschätzung der Bilder im Glaubensbewußtsein. Die Rehabilitierung der Bilderverehrung auf dem Zweiten Konzil von Nikaia (787) schürte zudem im Westen Ressentiments, die seit Jahrzehnten eine Theologie der Nadelstiche gefördert hatten und die Gemeinsamkeit im Glauben mit vordergründigen Argumenten verschütteten. Primatiale Ansprüche Roms, dessen Bischöfe auf konkrete Verfügungsgewalt im gesamten Patrimonium Petri, also auch im byzantinisch besetzten Süditalien bedacht waren, schärften zudem den Konflikt, und das aufsteigende Frankenreich sprengte ohnedies die Idee von dem einen universalen Kaisertum.

Die Diskussion um die Bilder hat die Kirche des Westens im Grunde erst in der zweiten Welle erreicht. Seit der Katakombenmalerei, deren Anfänge man jedoch nicht zu früh datieren sollte, hatte sich die Kunst im kirchlichen Raum behauptet, auch wenn ihre grundsätzliche Berechtigung nicht unumstritten war. Außerdem gab es Unterschiede in der zeitgenössischen Kunst des Abendlands, wie uns ein Vergleich der Madonna in S. Maria Antiqua zu Rom mit den einfachen, wenn auch ausdrucksstarken Schöpfungen aus unserem Land, die zur Zeit auf der Ausstellung Vera Ikon in Freising gezeigt werden, bestätigt. Trotz aller unterschiedlicher Nuancen in der Haltung zum Bild hat das westliche Christen-

tum den Ikonoklasmus zunächst nicht zur eigenen Sache gemacht und somit einem Konsens zu den Beschlüssen von Nikaia II vorgearbeitet.[1]

### *1. Mitwirkung Roms am zweiten Ökumenischen Konzil von Nikaia*

Für die Haltung der westlichen Kirche zu den Bildern ist in historischer Sicht zunächst die Mitwirkung Roms am Zustandekommen und am Verlauf des Konzils von Nikaia im Jahr 787 aufschlußreich. Mit der Übernahme der Regentschaft in Byzanz durch die Kaiserin Irene (780-790), der Mutter des unmündigen Konstantin VI., hatte sich ein Umschwung in der Kirchenpolitik angebahnt, der sich vor allem im Wandel zur Bilderfrage äußerte. Es erhoben sich Stimmen, wie jene des resignierenden Patriarchen Paul IV., aber auch seines Nachfolgers Tarasios,[2] die eine Besserung der allgemeinen Verhältnisse von der Rücknahme der bilderfeindlichen Beschlüsse und Maßnahmen von Hiereia (754) erwarteten. Im Sog dieser öffentlichen Meinung konnte man den Gedanken an ein allgemeines Konzil aufgreifen und tatsächlich ging unter dem 29. August 784 eine Einladung an Papst Hadrian I. (772-795), an der vorgesehenen Kirchenversammlung teilzunehmen und die alten Traditionen über die Verehrung der Bilder zu bestätigen.[3] Die Initiative zum Konzil ging also von Byzanz, repräsentiert durch die Kaiserin Irene, aus, während der Papst durchaus anerkannt als »Erster der Bischöfe, der am Ort und Sitz des heiligen und ruhmreichen Petrus den Vorsitz hat«,[4] zur Kooperation eingeladen wurde. Hinter diesem Vorgehen stand das ekklesiologische Leitbild von der Pentarchie, der Vorherrschaft der fünf Patriarchensitze, welche die Ökumenizität der Kirche repräsentieren und als solche über die Verehrung der Bilder zu befinden haben. Das positive Echo von seiten der östlichen Hauptkirchen wurde ergänzt durch ein zustimmendes Schreiben aus Rom, das neben dem Hinweis auf den päpstlichen Primat die verkündende Funktion der Bilder hervorhebt.[5]

Als nach einem mißglückten Auftakt zu Konstantinopel (August 786) im Mai 787 in Nikaia das Konzil endlich zusammentrat, waren unter den vorwiegend aus dem byzantinischen Herrschaftsbereich stammenden Synodalen auch zwei Legaten des römischen Papstes, nämlich der Erzpriester Petrus und der gleichnamige Abt von Sankt Sabas in Rom. Formell nahmen die beiden zunächst auch den Vorsitz wahr, wurden aber schon auf der ersten Sitzung in der Verhandlungsführung durch den Patriarchen Tarasios abgelöst. Ohne hier näher auf die Rolle der römischen Gesandten beim Gang der Verhandlungen einzugehen, ist festzustellen, daß ihre Präsenz den Verlauf und das Ergebnis der Diskussion über die Bilderverehrung mitbestimmte, zumal die Synode zu Beginn der Stellungnahme Papst

---

[1] Zur Information über die historischen Vorgänge sowie die Sachproblematik siehe *G. Ostrogorsky,* Geschichte des byzantinischen Staates: HAW XII 1,2, München [3]1963; *G. Dumeige,* Nizäa II: Geschichte der ökumenischen Konzilien IV, Mainz 1985; *G. Lanczkowski — P. Welten — J. Maier — H.G. Thümmel — W. v. Loewenich — R. Volp,* Art. Bilder, in: *TRE* 6 (1980) 515—568 (mit weiterer Literatur).

[2] *V. Grumel,* Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinopel II, Kadiköy 1936, Nr.351.

[3] *Theophanes,* Chron. 713 B *(de Boor 460).*

[4] *Mansi XII, 995 C.*

[5] *Mansi XII, 1062 AD.*

Hadrians applaudiert hatte. Der Wille, in Gemeinschaft mit Rom zu handeln, erfüllte ganz offenkundig die Initiativen der Synode. Zwar verraten die Diskussionsbeiträge der Synodalen keinen hohen Stand theologischer Argumentation in der Bilderfrage; es füllten vielmehr ganze Sequenzen von Wundergeschichten die Sitzungen, wobei aber den Teilnehmern — vermittelt durch das Verhandlungsgeschick des Tarasios — durchaus der Unterschied zwischen Anbetung *(λατρεία)* und Verehrung *(προσκύνησις)* bewußt wurde, eine Differenz, der im lateinischen Westen nicht immer die gebotene Aufmerksamkeit zuteil wurde. Neben der Verwerfung der ikonoklastischen Synode von Hiereia (754) und ihrer Anhänger wurde so unter Rückgriff auf die Überlieferung ein *Horos* erarbeitet, der in beachtlicher theologischer Höhe die Verehrung der Bilder als Erbe der katholischen (umfassenden) Kirche betrachtet. Der Verweis auf die Urbilder, die in den sichtbaren Darstellungen aufscheinen, rechtfertige ihre Verehrung,[6] die aber dezidiert abgehoben wird von der Anbetung, wie sie allein dem wahren Gott gebührt.[7] Gleich dem Wort des Evangeliums führt die Betrachtung bildlicher Darstellungen zur eigentlichen Wirklichkeit und so zu einem konkreten Glauben. Mit der demonstrativen Präsentation des *Horos* auf der Schlußsitzung im Magnaura-Palast in Konstantinopel (23. 10. 787) wurde den ikonoklastischen Kreisen der religionspolitische Wandel seit Hiereia bewußt und zugleich die Initiative der Kaiserin Irene, die das Dokument vor ihrem Sohn unterschrieb. Auch wenn nach Auskunft der Quellen die Beteiligung der päpstlichen Legaten am Gang der Verhandlungen kaum auszumachen ist, so darf man doch annehmen, daß die Aussagen der Versammlung zu den Bildern ihren Vorstellungen entsprach, wie sie im Schreiben Papst Hadrians formuliert waren. Nach Abschluß des Konzils übermittelte jedenfalls Patriarch Tarasios einen knappen Bericht nach Rom, der ausdrücklich die Berücksichtigung des päpstlichen Standpunktes hervorhebt, jedoch nicht um Bestätigung der Beschlüsse nachsuchte.[8] Die Ansprüche des Papsttums auf das griechische Süditalien und Sizilien waren vom Konzil ohnedies nicht zur Kenntnis genommen worden — man unterschlug die einschlägigen Passagen bei der Übersetzung des Schreibens von Papst Hadrian —; dennoch konnte sich Rom mit den Beschlüssen zur Bilderverehrung identifizieren. Die Akten selbst gelangten offenbar mit den Legaten in den Westen; ihre mangelhafte Übersetzung in die lateinische Sprache — Ausdruck der zunehmenden Entfremdung zwischen Ost und West — förderte freilich zahlreiche Mißverständnisse, welche schließlich die fränkische Theologie zu Gegensätzen verschärfte.

## 2. *Der Einspruch der Libri Carolini gegen die Bildverehrung*

Das offenkundige Einvernehmen zwischen Byzanz und Rom in der Bilderfrage zeitigte unverkennbar Unruhe bei der aufsteigenden Macht der Franken, und dieser politische Hintergrund blieb nicht ohne Einfluß auf die westlich-germanische Stellungnahme zu den

---

[6] Horos, *Mansi. XII, 373-379.* Ausdrücklich wird Basileios, spir.sancto 18,45 *(PG 32,149 C)* zitiert: »Die Ehrung, die man einem Bilde zukommen läßt, steigt zu seinem Urbild hinauf« *(Mansi XIII, 337 D).*

[7] *Mansi XIII, 377 DE.*

[8] *Mansi XIII, 458 C — 462* D; vgl. *V. Grumel,* Reg. 359.

Bildern. Karl der Große (768-814) sah darin die Möglichkeit, seine Abneigung gegenüber Byzanz geradezu in eine schiedsrichterliche Funktion umzusetzen. Der König erteilte wohl seinem gotischen Hoftheologen und nachmaligen Bischof von Orleans, Theodulf († 821) — auch Alkuin wird als Bearbeiter genannt —, den Auftrag, eine kritische Widerlegung der bilderfreundlichen Beschlüsse von Nikaia zu erarbeiten, die nach einer Diskussion an der Hofschule auch Papst Hadrian zugeleitet wurde. Dessen positive Antwort zu den Bildern registrierte man zwar am Hof, überging sie jedoch bei der endgültigen Formulierung des eigenen Standpunktes (791). Dieses Capitulare de imaginibus, bekannt unter dem Namen Libri Carolini — demnach als Werk Karls vorgestellt —, widersprach in seiner antibyzantinischen Tendenz praktisch allen Argumenten des Konzils zugunsten der Bilder; trotz beachtlicher Sorgfalt des Bearbeiters führte aber schon die unzureichende Übersetzung der Akten zu schwerwiegenden Mißdeutungen, so wenn z.B. dem Bischof von Constantia auf Zypern nach den Libri Carolini die Aussage angelastet wurde, er verehre die Bilder in gleicher Weise wie die Trinität, während der griechische Originaltext lautet: »Ich nehme an und küsse ehrfurchtsvoll die Bilder, die latreutische Verehrung aber widme ich nur der Trinität«.[9]

Solche bewußte Textverfälschung verband sich im Westen mit einer unterentwickelten Bildtheologie, die unter Rückgriff auf ein Wort Gregors des Großen (590-604) in bildhaften Darstellungen eine Möglichkeit des Lesens für Analphabeten und damit ein Instrument der Unterweisung erblickte.[10] Tatsächlich schlug sich in den Libri Carolini eine äußerst kritische Einstellung gegenüber den Bildern nieder, und zwar unter Berufung auf verschiedene Autoren, so etwa auf Augustinus.[11] Mit dem afrikanischen Kirchenvater betonen sie die Materialität der Bilder gegenüber der Geistigkeit Gottes; eine Beziehung des Bildes zu seinem Urgrund, die für die Theologen von Nikaia II Voraussetzung ihrer Argumentation war, bleibt außerhalb des Blickwinkels.[12] Folgerichtig eignet dann den Bildern auch kein Mysteriencharakter. Die vom Platonismus gespeiste Auffassung griechischer Bildtheologie, wonach im Abbild das Urbild gegenwärtig sei, blieb außer Betracht. Gewiß hob die Auffassung der karolingischen Theologen das christliche Bild vom heidnischen Idol ab; ihre Funktion »ad aliquid«[13] zielt nur darauf, vergangene Ereignisse in Erinnerung zu rufen; insofern dienen die Bilder höchstens als Schmuck. Geradezu spöttisch heißt es, es fehle jenen ein gutes Gedächtnis, welche Bilder aufstellen, um die Heiligen und Christus nicht zu vergessen.[14] Unverkennbar betont der Verfasser der Libri Carolini

---

[9] Libri Carol. III 17 *(MGConc. II suppl. 139);* vgl. dazu *Mansi XII, 1148,* sowie *C. J. v. Hefele,* Conciliengeschichte III, Freiburg 1877, 705. Zum Werk allgemein siehe *H. Bastgen,* Das Capitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder die sog. Libri Carolini. *NA* 36 (1911) 629-666; 37 (1912) 13-51; 453-533, bes. 455 ff.

[10] Vgl. *Gregor M.*, ep. 9,208 ad Serenum: »Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent« *(MG Ep. 2,195).* Nach *H. v. Campenhausen* war nicht das griechische Urbild-Abbild-Schema die klassische Bildtheorie der lateinischen Kirche, »sondern die Lehre von den heiligen Bildern als der ›biblia pauperum‹« (Die Bilderfrage in der Reformation, in: *H. von Campenhausen,* Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, 361-407, 363.

[11] Vgl. Libri Carol. II 16 unter Verweis auf *Augustinus,* div. quaest. 74; auch *Ambrosius,* de fide I 7 wird herangezogen.

[12] Siehe *H. Schade,* Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild, *ZKTh* 79 (1957) 69-78, 71f.

[13] Libri Carol. praef. *(MGConc. II suppl. 3,23).*

[14] Ebd. *(MGConc. II suppl. 3,22).*

die Bedeutung des geoffenbarten Wortes Gottes, das für ihn bildlich nicht darstellbar ist; unter Berufung auf entsprechende biblische Zeugnisse versucht er so, die Grenzen künstlerischer Tätigkeit im Bereich des Christentums aufzuzeigen.

Die Problematik macht bereits die grundsätzliche Frage, was ein Bild zum religiösen Bild macht, bewußt. An dem Fall, daß ein Maler zwei schöne Frauen darstellt, illustriert der Verfasser der Libri Carolini die bestehende Schwierigkeit; versieht er die eine Darstellung mit dem Namenszug Mariens, so zollt man dem Bild Verehrung, setzt er den Namen der Venus dazu, gilt es als heidnisch und verabscheuungswürdig.[15] Ohne Zweifel werden hier subtile Probleme religiöser Bilddarstellung angeschnitten, jedoch keiner befriedigenden Antwort zugeführt, die letztlich in deren Relativität zu suchen ist. Eine materielle Auffassung des Bildes verleitet zwangsläufig zu einer vordergründigen Argumentation, die Heiligkeit in gefälliger Schönheit oder auch abstoßender Häßlichkeit verwirklicht sieht; wie die Bilder selbst auf Farbe und Grund reduziert erscheinen, so gilt nach dieser Auffassung die Kunst auch als Schöpferin der Heiligkeit.[16] Die Spannung zwischen dem spiritualisierenden Wort und dem materialisierenden Bild ist unverkennbar. Am Beispiel des Kreuzes wird diese Tendenz der Rückkehr zur eigentlichen Bedeutung sichtbar, insofern das konkrete Kreuz bzw. die Kreuzreliquie auf das im Kreuz vollzogene Heilsgeschehen verweist oder den Aufruf zu persönlicher Nachfolge enthält.[17] Nicht zu Unrecht hat man darum den karolingischen Theologen eine gewisse Inkonsequenz in ihrem Denken vorgeworfen. Tatsächlich gaben sie neben der augustinisch-spiritualistischen Tendenz einem Zug zum dinghaften Verständnis von Reliquien oder anderen sakralen Gegenständen Raum; erinnert sei an den Tempel in Jerusalem, oder an Jakobs Stein *(Gen 28,18)*, dessen Errichtung zum Steinmal »ad praefigurationem futurorum« dient.[18] Adolf von Harnack urteilte über die Zwiespältigkeit jener Theologen schon vor Jahren folgendermaßen: »Gegen die Bilderverehrung reagierte ein spirituelles, augustinisches Element, aber zugleich war hier — so paradox dies klingt — der tiefere Stand der dogmatischen Bildung wirksam.«[19]

Die Auffassung der Libri Carolini von den Bildern führte trotz der angestrebten Mittelposition zwischen der ikonoklastischen Synode von Hiereia (754) und Nikaia II letztlich zu einer Abkehr von der Bilderverehrung. Gott allein ist nach ihrer Auskunft Anbetung zu erweisen, wobei man sich die östliche Unterscheidung von *λατρεία* und *προσκύνησις*, die bereits im Alten Testament grundgelegt war (vgl. *Gen 18,2; Dan 3,5)*, nicht zu eigen machte. Zur Erlangung des Heils bedarf der Christ nicht der Bilder;[20] ob diese in Kirchen und Kapellen hängen oder nicht, bleibt für den Glauben belanglos.[21] Und mit der charakteristischen Wende zum Subjekt erklärt der Verfasser der Karls-Bücher, wir bräuchten überhaupt keine Bilder mehr, wenn wir das Gesetz Christi in unsere Herzen

---

[15] Ebd. IV 16 *(MGConc. II suppl. 204,21-27)*.
[16] Ebd. IV 27.
[17] Ebd. II 28.
[18] Ebd. I 10 *(MGConc. II suppl. 29,6)*.
[19] *A. v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, [4]Tübingen 1910 (Neudr. Darmstadt 1964) 303.
[20] Libri Carol. II 22: »sine imaginem intuitu homo salvari possit« *(MGConc. II suppl. 81,25)*.
[21] Ebd. *(MGConc. II suppl. 81,21)*.

eingemeißelt hätten (vgl. *Röm 2,15).*[22] Der Einspruch der karolingischen Hoftheologie um Karl den Großen erfolgte weitgehend unter Berufung auf die Heilige Schrift, die dem Menschen das offenbarende Handeln Gottes hinreichend erschließe.[23] Nach ihrer Aussage eignet den Bildern keinerlei Heiligkeit, zumal einzelne Gebote unmittelbar die Verbildlichung Gottes (Jahwes) ausschließen *(Ex 20,4-6; Dtn 5,8-10).* Eingestuft als bloße materielle Gegenstände — ein Argument, das an die frühkirchliche Polemik gegen Götterbilder als tote Machwerke erinnert —, fehlt den Bildern nach dieser Auffassung jeglicher Verweischarakter auf ein Urbild; zwar erinnern sie an Geschehnisse der Heilsgeschichte oder an Zeugen des Glaubens, das entscheidend Christliche vermögen sie jedoch nicht zu artikulieren. Unter solchen theologischen Voraussetzungen lehnen die Libri Carolini jede Verehrung der Bilder ab — die fehlende Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung ändert kaum das Urteil über die Argumentation —, andererseits befürwortet man keineswegs ihre Zerstörung. Bereits in der Vorrede beschwört die Stellungnahme eine angebliche katholische Tradition mit den Worten: »Wir haben die Bilder als Schmuck in den Kirchen und zum Gedächtnis an die Geschichten; wir beten Gott allein an und erweisen seinen Heiligen die angemessene Verehrung; so sind wir weder mit jenen Bildzerstörern noch mit diesen Bilderanbetern.«[24]

Die Position der Libri Carolini diente der von Karl dem Großen im Jahr 794 nach Frankfurt berufenen Synode als theologische Rechtfertigung, um erneut die bilderfreundlichen Beschlüsse von Nikaia zu verwerfen,[25] ein Vorgang, der sich auf einer Pariser Synode im Jahr 825 wiederholte, wenn auch in etwas positiverer Einstellung zum zweiten Nikänum.[26] Bezeichnenderweise findet sich auf diesen Versammlungen kein unmittelbarer Hinweis auf die Libri Carolini, weshalb sich die Vermutung nahelegt, daß diese Stellungnahme niemals publiziert wurde.[27] Erst im Jahr 1549 erschien eine Edition, die dann für die theologische Auseinandersetzung in reformatorischer Zeit als Grundlage diente.[28] Tatsächlich haben die Grundsätze der Libri Carolini auch auf das Kunstschaffen der Zeit kaum Einfluß ausgeübt. Der sakrale Charakter etwa der Maiestasdarstellungen weist über den ornamentalen Charakter etwa hinaus, ein Sachverhalt, der nicht zuletzt in Crucifixbildnissen zum Tragen kommt.[29]

Vermutlich einen Auszug (Capitulare) aus den Libri Carolini übersandte Karl der Große an Papst Hadrian, und zwar mit der ausdrücklichen Bitte, dem Nikänischen Konzil von

---

[22] Ebd. I 15: »Nec ea in depictis tabulis sive parietibus quaeramus, sed in penetralibus nostri cordis mentis oculo aspiciamus« *(MGConc. II suppl. 37,13f).*

[23] Vgl. Libri Carol. I 15: »In quo sunt duo cherubim, scientiae videlicet plenitudo, quae in duobus Testamentis eius revelatione monstrata est« *(MGConc. II suppl. 35,33f).*

[24] Ebd. praef. *(MGConc. II suppl. 6,1-3).*

[25] *C.J. v. Hefele,* Conciliengeschichte III, Freiburg [2]1877, 678ff. Der einschlägige zweite Kanon mißdeutet freilich den Entscheid von Nikaia, der angeblich jeden mit dem Anathem belegte, der den Bildern der Heiligen nicht das servitium und die adoratio widmete wie der Trinität (ebd. 689).

[26] Libellus synodalis Parisiensis *(MGHConc. II 2,480-532).*

[27] *W. v. d. Steinen,* Entstehungsgeschichte der Libri Carolini. *QFIAB* 21 (1929) 1-93.

[28] Die in Paris erschienene Ausgabe wurde bald auf den Index gesetzt. Zur Diskussion um die Bilder innerhalb der reformatorischen Strömungen siehe den Beitrag von *G. Kretschmar* in diesem Heft.

[29] Vgl. *F. van der Meer,* Art. Maiestas, *LCI* III 136-142; *E. Dinkler — E. Dinkler — v. Schubert,* Art. Kreuz, *ebd.* II 562-590.

787 die Anerkennung zu verweigern.[30] In seiner Antwort widerstand jedoch der Papst dem königlichen Ansinnen, und wies die Einwände der fränkischen Theologen gegen die Bilderverehrung zurück. Der Verfasser berief sich darauf, daß sowohl das Alte wie das Neue Testament und ebenso die ersten sechs Konzilien den Bildern positiv gegenüberstanden; bemerkenswert ist auch sein Hinweis auf die Kirchenbauten, die seit Konstantins Zeiten mit Bildwerken geschmückt wurden. »Wollten wir in der Abfolge unserer päpstlichen Vorgänger aufzählen«, so schließt Hadrian seine Erwiderung, »wieviele Kirchen sie bis heute erbaut haben und darin in erstaunlicher Weise Bilder aufstellten, dann würde uns — so wagen wir mit apostolischem Freimut zu sagen — die Zeit fehlen, um alles aufzuzählen und um ihre Bauten mit den heiligen Bildern und geschichtlichen Szenen zu beschreiben«.[31] Es sind keine tiefsinnigen Spekulationen, mit denen Papst Hadrian die Bilder und ihre Verehrung rechtfertigt, sondern in knapper Berufung auf die Heilige Schrift und die vorausgegangenen Konzilien begründet er seinen Standpunkt, vor allem aber durch den Hinweis auf die zahlreichen Basiliken Roms mit ihrem Bildschmuck — eine charakteristische Argumentation, die mehr auf das faktische Herkommen setzt als auf subtile theologische Distinktionen. Dem rationalen Spiritualismus der Libri Carolini wird hier kirchliche Überlieferung und römische Baugeschichte gegenübergestellt, die grundsätzlich mit den bilderfreundlichen Beschlüssen von Nikaia übereinstimmen.[32]

### *3. Der Standpunkt der römischen Kirche im Rahmen der abendländischen Tradition*

Die Konfrontation zwischen Karl dem Großen und Papst Hadrian in der Bilderfrage kann nicht einseitig auf den Gegensatz zu Byzanz zurückgeführt werden. Auch innerhalb der abendländischen Glaubensgeschichte gab es unterschiedliche Strömungen und darum ist die Frage nach der Übernahme der Entscheidungen von Nikaia durch die lateinische Kirche nicht kurzschlüssig zu beantworten. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen und theologische Motive waren über politische Faktoren hinaus bei ihrer Rezeption im Spiel.

Die offenkundige Zwiespältigkeit in der Haltung der abendländischen Christen erhellt ganz deutlich aus negativen schriftlichen Äußerungen einzelner Kirchenschriftsteller oder synodalen Bestimmungen[33] einerseits und der Entfaltung der christlichen Grabkunst zum andern, zumal sie sich in ihrer Aussage vielfach des biblischen Symbolismus bediente. Über Jahrhunderte hielt auch im Westen die Diskussion über das Für und Wider von Bildern an, wobei das heidnische Kultbild vor allem in seiner dreidimensionalen Form nachhaltig den christlichen Vorbehalt markierte. Selbst schon im Umfeld der *christiana tempora* äußerte noch *Augustin* starke Reserve gegenüber bildlichen Darstellungen von Ereig-

---

[30] *MGH Conc. Aevi Karol. I 165-171;* vgl. *G. Dumeige,* Nizäa II 311.

[31] Der Text des Briefes *MGH Epist Aevi Karol. III,* Berlin 1899, 6-57, 50.

[32] *E. Caspar* meint zur Argumentationsweise: »Hier hat man römische anschauliche Theologie im Unterschiede von griechischer begrifflicher und patristisch-gelehrter Theologie vor sich« (Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft II, Tübingen 1933, 649).

[33] Vgl. Can. 16 der Synode von Elvira. Zur Ablehnung der Bilder allgemein siehe *J. Kollwitz,* Art. Bild III, *RAC* II 319-341, 320.

nissen oder Gestalten der Heilsgeschichte, in denen er einen Rückfall in den antiken Götzendienst befürchtete.[34] Seine Tendenz zu spiritualisierender Deutung konzentrierte die Verehrung auf Gott selbst und drängte Bilder in den Hintergrund.[35] Reserviert stand er ihnen gegenüber und er fand kritische Worte gegenüber den *»sepulcrorum et picturarum adoratores«*.[36] Natürlich kannte Augustin die geläufigen Bildmotive seiner christlichen Umwelt[37] und er nannte die bildhafte Wiedergabe der Steinigung des Stephanus sogar einmal eine *»dulcissima pictura«*.[38] Aber wie hier eine geistige Vorstellung im Gedächtnis nicht auszuschließen ist, so bleibt insgesamt bei Augustin eine Tendenz zur Spiritualisierung bestehen, die bekanntlich auf die Folgezeit nachhaltigen Einfluß ausübte. Allerdings wird man Augustins puritanisches Urteil über die Bilder im Kontext seiner neuplatonisch gefärbten Geistigkeit betrachten müssen, aus der er sich radikal vom Außen dem Innen zuwandte, vom vordergründig Gefälligen zur wahren Schönheit in Gott. In seinen *Confessiones* hat er eindringlich dieser Wende Ausdruck verliehen: »Ich fragte die Erde, und sie sagte mir: Ich bin es nicht; und alles, was in ihr ist, gestand mir das gleiche. Ich fragte das Meer und seine Tiefen und das Gekrieche seiner Lebewesen, und sie gaben mir die Antwort: Wir sind dein Gott nicht; such droben über uns. Ich fragte die wehenden Winde, und es sprach der ganze Luftbereich mit seinen Bewohnern: es irrt sich Anaximenes; ich bin nicht Gott. Ich fragte den Himmel und Sonne, Mond und Sterne: auch wir sind nicht der Gott, den du suchst. Und ich sagte zu allen Dingen, die um mich her sind vor den Toren meines Fleisches: so saget mir von meinem Gott, weil nicht ihr selbst es seid, saget mir von ihm doch etwas. Und sie erhoben ein Rufen mit lauter Stimme: Er ist's, der uns geschaffen hat. Meine Frage war mein Gedanke, ihre Antwort war ihre Schönheit.«[39]

Den ganzen Kosmos, von den Heiden vergöttert, aber auch von Christen als »Zierde der Herrlichkeit Gottes« bewundert,[40] durchschreitet die menschliche Vernunft, um den Schöpfer zu entdecken, ein Aufstieg, der umgekehrt die sichtbare Welt als gestuften Abglanz der ewigen Schönheit aufleuchten läßt. Hier zeichnet sich eine Sicht der Schöpfung

---

[34] *H. Koch*, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen: FRLANT 10, Göttingen 1917; *J. Zellinger*, Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag, München 1933, 81 ff; *H. v. Campenhausen*, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, in: *H. von Campenhausen*, Tradition und Leben 216-252.

[35] *En. in Ps 113*: »Quia inuisibilem Deum colimus, qui nullorum corporeis oculis, cordibus autem paucorum mundissimis notus est« *(CCL 40,1641)*.

[36] *Augustinus*, Mor. eccl. 34,75. Cons. ev. 1,10,15 spottet er über jene naiven Christen, welche meinen, Christus habe Petrus und Paulus Briefe geschrieben, weil man ihn »an zahlreichen Orten mit solchen Briefen dargestellt« sieht. Offensichtlich spielt er hier auf die bekannten Szenen »Christus legem dat« an.

[37] So erwähnt er z.B. die Darstellung des Abrahamopfers *(Faust. 22,73)*.

[38] *Augustinus*, Sermo 315,5.

[39] *Augustinus*, Conf. X 6,9 *(CCL 27,159f)*. Zu seinem Offenbarungsverständnis siehe *W. Wieland*, Offenbarung bei Augustinus: *TThSt* 12, Mainz 1978. Die Libri Const. II 22 zitieren *Augustinus*, Div. quaest. 9, ohne auf den Verweischarakter der körperlichen Welt einzugehen, wobei das Motiv der Abkehr bzw. der Hinwendung zu Gott als Ablehnung des Bildes interpretiert wird.

[40] *Tertullian*, Apol. 17: »Was wir verehren ist der eine Gott, der diesen ganzen Weltenbau samt all seinem Zubehör an Elementen, Körpern und Geistern durch das Wort, mit dem er befahl, durch die Vernunft, mit der er ordnete, durch die Kraft, mit der er wirkte, aus dem Nichts heraus gestaltet hat zum Schmuck seiner Herrlichkeit, weshalb auch die Griechen der Welt den Namen »Kosmos« beigelegt haben« *(CCL 1,117)*.

ab, die sich ihrer Transparenz, man möchte sagen Bildhaftigkeit bewußt wird und in platonischer Schau den offenbarenden Charakter des Universums ins Bewußtsein hebt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Frage nach der Möglichkeit bildlicher Darstellung heilsgeschichtlicher Ereignisse und Gestalten als Problem des Offenbarungsverständnisses, das bekanntlich im ersten Jahrtausend eine weit größere Bandbreite aufwies als es der moderne Schulbegriff nahelegt.[41] Für die frühchristliche Theologie eröffnete der platonische Bildbegriff nicht nur vielfältige Möglichkeiten der Schriftauslegung,[42] er ließ sich auch anwenden auf den Kosmos, um so dessen offenbarenden Charakter anzudeuten.[43] Die Gegenwartstheologie hat im epiphanischen Offenbarungsverständnis über das geschichtliche Handeln Gottes hinaus einen Zugang zu dieser Funktion der Schöpfungswirklichkeit erschlossen und damit auch einen Anstoß zu angemessener Einordnung der Bilder in die Glaubensgeschichte geliefert.[44]

Es ist bemerkenswert, wie Papst Gregor II. (715-731) zu Beginn des Bilderstreits in einem Brief an den Patriarchen Germanos (715-730) die Bilder in offenbarungstheologischen Zusammenhang rückt, und zwar im Anschluß an Gottes Heilstaten in Jesus Christus sowie unter Hinweis auf den Kosmos: *»enarrent illa et per voces et per literas, et per picturas«*.[45] Danach zählen auch die Bilder zu jenen Medien, durch die dem Menschen Gottes Handeln zugänglich wird. Zu Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß die Auseinandersetzung um die Bilder »ein Streit um die Offenbarung selbst war«,[46] und im Kontext dieser theologischen Grundfrage ist nicht zuletzt die Rezeption der Beschlüsse des Nizänums II im Abendland zu sehen. Dieser offenbarungstheologische Aspekt hat offensichtlich die Diskussion um die Bilder im Westen nachhaltig begleitet und ihre Rechtfertigung gefördert. Der scholastischen Theologie, etwa einem Bonaventura († 1274), galt die gesamte Schöpfung als ein Bild — vielfach auch als Buch bezeichnet —, das Erkenntnis Gottes ermöglicht,[47] und man hat sich dabei auf die paulinische Aussage von *Röm 1,20* berufen. Unschwer ließ sich von diesem sogenannten natürlichen Offenbarungsbegriff aus eine Brücke zum Bildverständnis schlagen, wie es in der Bemerkung Gregors des Großen schon zum Ausdruck kommt, wonach die Bilder eine Verständnishilfe für die Analphabeten darstellen.[48] Insofern trifft der Hinweis Harnacks, im Abendland gehörten »die Bilder in das System der Fürbitter und Nothelfer«,[49] den geistesgeschichtlichen

---

[41] Siehe *P. Stockmeier,* »Offenbarung« in der frühchristlichen Kirche, in: *HDG I 1a,* Freiburg-Basel-Wien 27-87.

[42] Vgl. *H. Crouzel,* Théologie de l'image de dieu chez Origine: *Collect. Theol.* 34, Paris 1956; *M. Kertsch,* Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie: *Grazer Theol. Stud. 2,* Graz 1978.

[43] Siehe *V. Hahn,* Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente: *MBTh 33,* Münster 1969, 251-292.

[44] Zur Problematik siehe *M. Seckler,* Der Begriff der Offenbarung, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie 2, hg. v. W. Kern, H.J. Pottmayer, M. Seckler,* Freiburg-Basel-Wien 1985, 60-83, bes. 62 f.

[45] *Mansi XIII, 95 C.*

[46] *G. Söhngen,* Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: *G. Söhngen,* Die Einheit in der Theologie, München 1952, 173-211, 187.

[47] Vgl. *U. Horst,* Das Offenbarungsverständnis der Hochscholastik, in: *HDG I 1a,* 116 ff.

[48] Vgl. Anm. 10.

[49] *A.v. Harnack,* a.a.O., III 306.

Sachverhalt nur unzulänglich; schon die anhaltenden Auseinandersetzungen, etwa zwischen dem bilderfeindlichen Bischof Claudius von Turin († um 827) und Bischof Jonas von Orléans († 844) erweisen die Vordergründigkeit dieses Urteils. In zunehmendem Maße gewannen dann auch die philosophisch-theologischen Überlegungen der bilderfreundlichen Theologen des Ostens an Boden, wobei die Übersetzung der Konzilsakten von 787 durch *Anastasius Bibliothecarius* († 879) förderlich war. Er äußerte sich übrigens in einem Schreiben an Papst Johannes VIII. (872-882) über die Verbreitung der Bilder: »Die Lehre, daß den Bildern Verehrung gebühre, ist von allen Christen angenommen mit Ausnahme einiger Gallier, welche den Nutzen der Bilder noch nicht einsehen. Sie sagen, daß Werke von Menschenhänden keine Verehrung verdienen«.[50]

Einem Thomas von Aquin († 1274) war denn auch die theologische Argumentation des Ostens zugunsten der Bilder durchaus bekannt, wenn er ihnen in dreifacher Hinsicht Bedeutung zumißt, nämlich als Antrieb zur Devotion, als Erinnerung an das beispielhafte Leben der Heiligen und schließlich als Belehrung der Unwissenden.[51] Es ist darüber hinaus zu beachten, daß der *Aquinate* in der *Summa contra gentiles* die Bilder in den Verweiszusammenhang von *res sensibiles* und *commemoratio divinorum* einordnete[52] und damit jenen theologischen Hintergrund betonte, der nicht nur dem östlichen *εἰκών*-Verständnis philosophisch-platonischer Herkunft Raum gab, sondern auch die Gegenwärtigkeit des offenbarenden Gottes ins Bewußtsein hob. In diesen theologischen Erwägungen lag letztlich der Grund für die Bejahung der Bilder im Westen und weniger im Bedürfnis der Volksfrömmigkeit, auch wenn deren massive Auswüchse immer wieder Reaktionen gegen den Bilderkult auslösten, und zwar bis in mönchische Kreise hinein — erinnert sei nur an Bernhard von Clairvaux († 1153), dem die Kunst der Romanik als Luxus erschien und darum der zisterziensischen Kunst den Zügel zurückhaltenden Maßes anlegte.

### *4. Katholische Erneurung und Bilderfrage*

Von einer Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zu den Bildern zu sprechen, ist streng genommen erst seit der abendländischen Glaubensspaltung möglich; übergeht man dabei aber die lange Vorgeschichte, dann handelt man sich nicht nur eine Verkürzung der katholischen Lehre ein, man ignoriert zugleich alternative, näherhin reformatorische Argumentationen. Im Wissen um die thematisch vorgegebene Einseitigkeit sei hier nur daran erinnert, daß die Kritik an der Verehrung von Bildern und ihrem Mirakel heischenden Gebrauch im Mittelalter nicht verstummte. Mit scharfen Worten geißelte *Bernhard von Clairvaux* diese Frömmigkeitspraxis, als er von vorwitzigen Gemälden sprach, »die, während sie den Blick der Beter bannen, gleichzeitig die Hingabe verhindern ... Die Menschen laufen zum Küssen, werden zum Schenken eingeladen; und mehr bewundern sie das Schöne, als daß sie das Heilige verehren ... Es glänzt die Kirche an den Wänden und

---

[50] *Anastasius Bibl.*, ep. ad Joan. p. *(Mansi XII, 983)*.
[51] Vgl. *Thomas*, Sent. III dist. 9 q la 2.
[52] S. c. gent., lib. III, cap. 119.

darbt in den Armen«.[53] In diesen aphorismusartigen Klagen bricht das Bemühen um eine geläuterte Frömmigkeit durch, nicht eine grundsätzliche Abkehr vom Bild. Versuchen, die sozialkritischen Töne als Kampfansage an die zeitgenössische feudale Gesellschaft zu deuten, wird man mit gebotener Vorsicht begegnen müssen. Selbst ein *Girolamo Savonarola* († 1498), der in seinen reformerischen Appellen an die verweltlichte Kirche auch die Gefahr der Äußerlichkeit in renaissancefroher Kunstfreude beschwor, blieb sich des tieferen Zusammenhangs von Offenbarung und Kunstwerk bewußt. »Du, oh Herr«, erklärte er in einer Predigt zu Ezechiel, »hast den Himmel und die Erde geschaffen; was du gemacht hast, das betrachte ich in den Künsten, welche alle die Natur zur Voraussetzung haben«.[54] Der Vorbehalt gegen das Bild, vor allem im äußerlich-magischen Frömmigkeitsgebrauch — erinnert sei an die Christophorosbilder, deren Anblick vor jähem Tod bewahren sollte —, wurde immer wieder artikuliert und von einzelnen Bewegungen, z.B. den Hussiten, bis zur radikalen Ablehnung vorangetrieben. Trotz aller Kritik, wie sie dann auch in unterschiedlicher Weise von den Reformatoren vorgetragen wurde, behauptete sich aber die Überzeugung vom epiphanen Charakter der Bilder und ihrer didaktischen Funktion im Leben der Gläubigen, wie sie von katholischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts zur Geltung gebracht wurde.[55]

Aus den Diskussionen dieser Zeit, die um die Legitimität von Bilddarstellungen und ihre Verehrung, aber auch um die Angemessenheit von inhaltlichen Formen, so etwa hinsichtlich der Trinität,[56] kreisten, erwuchs die Entscheidung des Konzils von Trient *(DS 1823-1825)*. Im ausdrücklichen Anschluß an das zweite Ökumenische Konzil von Nikaia nimmt das Dekret den Gedanken vom Urbild auf, das in der materiellen Darstellung aufscheint, und dementsprechend soll man den Bildern Ehrfurcht und Verehrung erweisen.[57] Der Text weist jenes Mißverständnis zurück, das den Abbildungen selbst göttliche Kraft zuschrieb analog heidnischen Götzenbildern, eine Auffassung, wie sie vielfach in der Volksfrömmigkeit anzutreffen war. Im Fortgang der Ausführungen *(DS 1824)* wird ganz nach abendländischer Auffassung der lehrhafte Charakter der Bilder hervorgehoben. Bilder und andere Darstellungen der Heilstaten unserer Erlösung ermöglichen danach

---

[53] *Bernhard*, Apol. ad Guillelmum abb. XII 28 (*J. Leclercq — H. M. Rochais*, Opera III (Romae 1963) 105.

[54] *Savonarola*, Predigt über Ezechiel, Venedig 1517, 9f. Zitiert nach *H. Bredekamp*, Renaissancekultur als »Hölle«. Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten, in: *M. Warnke (Hg.)*, Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks, München 1973, 41-64, 51.

[55] Siehe *H. Jedin*, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, *THhQ* 116 (1935) 143-188; 404-429.

[56] So z.B. in der Form von drei Gestalten. Vgl. *W. Braunfels*, Art. Dreifaltigkeit, *LCI* I 525-537.

[57] Siehe den Text bei NR 476: »Ferner soll man Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesmutter und der anderen Heiligen vor allem in den Kirchen haben und beibehalten. Man soll ihnen die schuldige Ehrfurcht und Verehrung erweisen, nicht etwa als ob man glaube, es wohne ihnen etwas Göttliches oder eine Kraft inne, weshalb man sie verehren müsse; oder als ob man sie um etwas bitten könne; oder als ob man seine Zuversicht auf Bilder setze, wie einst die Heiden, die ihre Hoffnung auf Götzenbilder setzten; sondern weil die ihnen erwiesene Ehrfurcht das Urbild meint, das sie darstellen. Wenn wir deshalb Bilder küssen, das Haupt vor ihnen entblößen, hinknien, so beten wir Christus an und verehren die Heiligen, die sie darstellen. So legen es ja schon die Bestimmungen der Kirchenversammlungen, besonders der zweiten nizänischen, gegen die Bilderstürmer fest.« Die Formulierung »honor … refertur ad prototypa« nimmt einen von *Basileios*, Spir. sancto 18,43 geprägten Satz auf, den das Nikänum II. sess. VII, übernahm: »*ἡ γὰρ εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*« *(Mansi XIII, 378 E)*. Vgl. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient IV 2, Freiburg-Basel-Wien 1975, 183f.

die Hinführung des Volkes zum Glaubensgehalt und sie dienen als Vorbilder eines christlichen Lebens. Wiederum klingt der Gedanke an die offenbarende Funktion des Bildes an, in dem das biblische Wort umgriffen erscheint. Mit dieser Betonung des Sprachcharakters des Bildes einerseits und der Beziehung zum Prototyp andererseits verband das Konzil von Trient östliche und westliche Tradition, ohne sklavisch ihren typischen Ausprägungen verhaftet zu bleiben.[58] Auch wenn das Bilderdekret von Trient an eine einschlägige Sentenz französischer Theologen vom Jahr 1562 anknüpft, die aus der Erfahrung des dortigen Bildersturms formuliert worden war — so die These von Hubert Jedin[59], es bot jene umfassende Leitlinie kirchlicher Praxis — es handelt sich ja um kein Dogma —, aus der christliche Kunst sich weiterhin entfalten konnte, wie sie dem Mißbrauch steuerte.

Die Geschichte der Liturgie, der Frömmigkeit und der Kunst nach Trient bestätigt, daß die Spannungen um das christliche Bild bzw. Kunstwerk nicht ausgeräumt wurden. Wie sich in den Schöpfungen des Barock ein geradezu triumphalistisches Glaubensbewußtsein äußerte, so gab der klassizistische Kanon der »edlen Einfalt und der stillen Größe« wieder puritanischen Tendenzen Raum. Aus dieser Haltung scheint schließlich die knappe Formulierung der »Konstitution über die heilige Liturgie« des Zweiten Vatikanums gespeist zu sein, wonach der Überlieferung gemäß auch die Bilder der Heiligen verehrt werden.[60]

Die Haltung der römisch-katholischen Kirche zu den Beschlüssen des Zweiten Nikänischen Konzils erscheint grundsätzlich positiv, ein Befund, der bereits aus der Mitwirkung bei der Kirchenversammlung, nicht zuletzt beim *Horos,* erhellt. Widerstände, zunächst von der karolingischen Theologie formuliert, dann aber auch aus reformatorischer Sicht — allerdings nicht von Martin Luther — aktualisiert[61], versuchte man einer Klärung zuzuführen, durch Rezeption östlichen Bilderverständnisses, aber auch aus der Tradition abendländischen Denkens; dabei verdient die Verknüpfung mit dem Offenbarungsgedanken der kirchlichen Frühzeit wohl noch mehr Aufmerksamkeit als es bisher geschehen ist.

---

[58] So beispielsweise in der Ablehnung des Satzes: »inesse aliquam in iis divinitatem«; vgl. dagegen Theodoros Studites, Antirrheticus: *»Οὕτως καὶ ἐν εἰκόνι εἶναι τὴν θεότητα εἰπών τις οὐκ ἂν ἁμάρτῃ« (PG 99,344 B).*

[59] *H. Jedin,* Trienter Dekret 168ff u. 420, wo er feststellt, »daß das Bilderdekret durch die Verhältnisse in Frankreich veranlaßt, durch die Franzosen von Trient durchgedrückt, von einer Pariser Lehrformel maßgebend beeinflußt worden ist«.

[60] Sacr. Conc., Art. 111. Siehe im übrigen *H. Jedin,* Das Tridentinum und die bildenden Künste. *ZKG* 74 (1963) 321-339.

[61] Vgl. *H. v. Campenhausen,* Die Bilderfrage in der Reformation, 383ff.

# Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu den Bildern

*von Georg Kretschmar, München*

## *I.*

Der Streit um das Recht und den Ort des Bildes in der Kirche ist im 16. Jahrhundert im Abendland noch einmal ausgebrochen, nicht weniger folgenreich als im 8. und 9. Jahrhundert im christlichen Osten. Der Ikonoklasmus im Zusammenhang der Französischen Revolution ist bereits Ausdruck einer Absage an Christentum und Kirche überhaupt. Die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu den Bildern ist nicht darzustellen und zu prüfen, ohne auf die Konflikte des 16. Jahrhunderts einzugehen. Doch wenn es primär darum gehen soll, das Verhältnis zum VII. Ökumenischen Konzil zu klären und nicht so sehr den Anfängen dieses neuen Bilderstreites nachzugehen, dann erhebt sich eine Schwierigkeit. Denn was immer die lateinische Kirche des Mittelalters über die Autorität und Zählung von Konzilen gedacht hat[1], gerade gegenüber Nikaia II waren immer Reserven verblieben und konkrete Kenntnis der dort gefaßten Beschlüsse ist am Anfang der reformatorischen Bewegung kaum vorauszusetzen.

Noch auf dem Unionskonzil von Florenz ist den Kopten von Papst Eugen III. am 4. Februar 1442 die Anerkennung von nur sechs ökumenischen Konzilen auferlegt worden, jedenfalls wird kein VII. ausdrücklich genannt[2]. Martin Luther wird 1538 in der Schrift *von den konziliis und kirchen* nur die vier »Hauptkonzilen« bis Chalkedon behandeln — ohne andere abzulehnen, aber sie lagen nicht in seinem Horizont. Im Briefwechsel zwischen Tübingen und dem Ökumenischen Patriarchat 1573-1581 hatten die lutherischen Professoren der Neckarstadt 1575 zunächst unbefangen — hoffnungsfroh geschrieben, daß sie den durch die »auf dem Fundament der Bibel gegründeten sieben Synoden überlieferten Glauben in sich trügen und bewahrten, soweit sie Einsicht darin hätten«[3]. Der Brief war entworfen von Martin Crusius, sicher einem der besten Kenner der griechischen Tradition in seiner Generation, der sich selbst als Philhellenen bezeichnete. Aber als der Patriarch die Tübinger dann in seiner Antwort bei dieser Feststellung behaftet, muß Crusius

---

[1] Von sieben altkirchlichen Ökumenischen Konzilen hat das Abendland doch erst während der Kreuzzüge zu sprechen gelernt; Ausdruck hierfür ist die Darstellung dieser sieben Ökumenischen Konzile auf der Südwand des Langhauses der Geburtskirche in Bethlehem, die im 12. Jahrhundert entstanden ist.

[2] *Bulla unionis coptorum* vom 4. Februar 1442, der lateinische und arabische Text in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, *ed.G. Alberigo u.a.*, Bologna 1973[3], S. 567-583, hier S. 580.

[3] *Martin Crusius*, Turcograeciae libri octo. Basel 1584, S. 424 aus dem Schreiben vom 20.3.1575, zitiert nach *Dorothea Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573 bis 1581 *(FKDG 37)*. Göttingen 1986, S. 61. *Wendebourg*, S. 96f.

etwas kleinlaut — intern — zugeben: so genau habe man diese Synodalentscheide gar nicht gekannt — und das bezog sich eben vor allem auf Nikaia II[4].

In Westeuropa hatten sich die Dinge damals allerdings bereits anders entwickelt. Im Streit um die Bilder arbeiteten sich nun beide Seiten in die Tradition ein[5]. 1528 beruft sich die Provinzialsynode von Sens auf das VII. Ökumenische Konzil; 1540 in Köln, 1562 in Paris erschienen Editionen der Texte von Nikaia II; 1549 gab der Bischof von Saint Brieuc aber auch die *Libri Carolini* wieder heraus. Fast gewinnt man den Eindruck, daß hier die volle rechtliche Rezeption dieses Konzils erst jetzt, in der Mitte des 16. Jahrhunderts erfolgt, in Auseinandersetzung mit einem neuen Ikonoklasmus. Umgekehrt werden sich auch Calvin und seine Freunde mit den Synoden des Bilderstreites in Ost und West auseinandersetzen können.

Aber dies alles gilt nicht für die Anfänge des neuen Konfliktes ein Menschenalter zuvor.

Wichtiger als dieser mehr rechtliche Aspekt ist aber wohl etwas anderes: Das lateinische Mittelalter hat nie eine Theologie der Ikone entwickelt. Es gab Bilder, nun in überquellender Fülle.Sicher gab es auch verehrte Bilder und Statuen. Aber in die Reflexion der großen Theologen war die volkstümliche Frömmigkeit kaum einbezogen. Thomas von Aquin und Bonaventura hatten zwar Johannes von Damaskos verarbeitet. Sie sprechen mit ungeklärter Terminologie von einer Verehrung des Christusbildes und des Heiligen Kreuzes, die natürlich Christus gilt, aber damit ist die Realität dessen, was konkret in den Kirchen an Bildern und Statuen zu sehen war, kaum abgedeckt[6]. Und welcher Gemeindepfarrer las schon Thomas! Gewiß lassen sich die Bilder in spätmittelalterlichen Kirchen sehr wohl als Ausdruck einer in theologischen Überzeugungen gründenden Frömmigkeit aufschlüsseln[7]. Aber das bezieht sich dann auf die Bildinhalte, nicht eigentlich das Bild selbst als Einladung zur Andacht, zum Gebet, zur Meditation. Der pädagogische Rahmen, den das frühe Mittelalter abgesteckt hatte, bleibt in der Reflexion festgehalten. »Bilder und Schmuck in der Kirche sind Lesungen und Schriften der Laien«, schrieb Durandus in seinen bis ins 16. Jahrhundert immer wieder herangezogenen *Rationale divinorum*

---

[4] Der Briefwechsel ist von den Tübingern selbst ediert worden: Acta et Scripta theologorum Wirtenbergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae; quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem theologis edita. Wittenberg 1584; eine deutsche Übersetzung (in Auszügen) von *Hildegard Schaeder.* Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. *Hg. vom Außenamt der EKD,* Witten 1958. Aufgearbeitet und ausgewertet ist der Briefwechsel in der genannten Monographie von *Dorothea Wendebourg,* zum Thema der Bilder vgl. dort 261-265.

[5] Die folgenden Angaben entnehme ich: *Olivier Christin,* Édition et citation du concile de Nicée II dans la polémique contre les protestants en France; In: *F. Boespflug-N. Lossky (Hg.),* Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images réligieuses. Paris 1987, S. 339-343.

[6] Darauf verweist *Johannes Kollwitz,* Bild und Bildertheologie im Mittelalter; in: *W. Schöne, J. Kollwitz und H. Freiherr von Campenhausen,* Das Gottesbild im Abendland. Witten/Berlin 1957, S. 109-138, hier S. 125-128. Im späten Mittelalter findet sich dann bei Gabriel Biel ein neuer theologischer Ansatz, der für die Wittenberger mit in Anschlag zu bringen wäre; vgl. Anm. 11.

[7] Sehr instruktiv hat dies die Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte herausgestellt: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland,* Frankfurt/Main 1983, XIII Reformation der Glaubensbilder:Das Erlösungswerk Christi auf Bildern des Spätmittelalters und der Reformationszeit *(D. Koepplin),* S. 333-378.

*officiorum* am Ende des 13. Jahrhunderts[8]. Die Wirklichkeit war weit darüber hinausgegangen. Triebkraft hierfür war weithin der fromme Stifterwille in den Städten des späten Mittelalters.

Die geistige Kultur in diesen Städten am Vorabend der Reformation ist in den letzten Jahrzehnten oft dargestellt worden, in wissenschaftlichen Untersuchungen und großen Ausstellungen aus Anlaß eines Jubiläums. Hier wuchs und lebte eine Frömmigkeit, in der die Frage Menschen umtrieb: wie kriege ich einen gnädigen Gott? Die künstlerische Entfaltung derartiger Tafelmalerei damals ist von der materiellen Basis nicht abzulösen, die in diesem Willen zur Heilsvergewisserung impliziert war. Liebe zur Kirche, vielleicht einem konkreten Heiligen, die Absicht, ein gutes Werk zu tun und für das Seelenheil vor dem Richterstuhl Gottes oder Christi Vorsorge zu leisten, waren wohl meist aufs engste miteinander verflochten und unterstrichen die Verbundenheit der Bürger mit ihren Kirchen[9].

## *II.*

Das ist die Welt, aus der dieser neue Ikonoklasmus hervorbrach, denn — wie es Bernd Moeller scharf herausgestellt hat —: Die Bilderstifter werden auch die Bilderstürmer sein.

Es geht also um einen Umbruch der Laienfrömmigkeit in den von dieser Bewegung erfaßten Städten. Aber hinter dieser neuen Frömmigkeit steht doch zunächst eine neue Predigt und damit ein neuer theologischer Impuls. Deshalb spreche ich nun von drei Theologen. Karlstadt, der tragenden Gestalt der Wittenberger Bewegung 1522, Zwingli, dem Zürcher Reformator, und Calvin, dem Reformator Genfs.

Andreas Bodenstein[10] aus Karlstadt am Main (1480-1541), daher genannt Doktor Karlstadt, war der Thomist der Theologischen Fakultät der jungen Universität Wittenberg, ur-

---

[8] Zitiert nach *Kollwitz,* S. 121-125, das Zitat aus *Rationale 1,3.* S. 121.

[9] »Der Wunsch nach ewiger Seligkeit, nach Loskauf von Sündenstrafen, nach Errettung der Seele beflügelte das einzelne, den Unbilden des Lebens ausgelieferte Individuum und die Gemeinschaft, setzte Geldmittel frei, die in den Dienst einer Sache — der Religion — gestellt wurden. Jeder kirchliche Bau, jede kirchliche Stiftung soll aber nicht nur die Macht der Kirche, sondern auch Macht und Stärke des einzelnen Stifters oder der stiftenden Gemeinde verkünden«, so *Elisabeth Vavra* in ihrem schönen Beitrag zu dem Sammelband: Alltag im Spätmittelalter, *hg. von Harry Kyhne* mit Beiträgen anderer; Graz-Wien-Köln (1984) 1986², S. 271-353; Zitat S. 299; vgl. hier auch den ganzen Abschnitt: »Kunst als religiöse Stiftung«, »Kunst als Glaubensvermittlung«. Bahnbrechend für die neue Fragestellung nach der spätmittelalterlichen Stadt als Raum eines bestimmten Typs von Reformation wurde *Bernd Moeller,* Reichsstadt und Reformation *(SVR 180),* Gütersloh 1962; vgl. *Bernd Moeller (Hg.),* Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (SVR 190); Gütersloh 1978; vgl. auch den Beitrag Moellers in dem in Anm.7) genannten Katalog: Die Reformation in den Städten, S. 381-395; ferner *Steven E. Ozment,* The Reformation in the Cities. New Haven-London 1975. Als Beispiel für die Dokumentation der Stadtgeschichte dieser Epoche sei auf die Ausstellung: *Welt im Umbruch.* Augsburg zwischen Renaissance und Barock, 1980 verwiesen, der Katalog, Band I-III erschien Augsburg 1980/81. Zum Thema Kunst und Frömmigkeit vgl. auch *Reinhard Schwarz,* Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus — ein Ausdruck religiöser Mentalität,*GWU 32 (1981) 526-553;* Christine Göttler—Peter Jezler, Das Erlöschen des Fegefeuers und der Zusammenbruch der Auftraggeberschaft für sakrale Kunst, in: *Christoph Dohmen und Thomas Sternberg (Hg.)* ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch; Würzburg 1987, S. 119-148.

[10] Zu Karlstadt vgl. jetzt den — durchaus *cum ira et studio* — geschriebenen Art. von *Ulrich Bubenheimer,* Andreas Bodenstein von Karlstadt, in: Gestalten der Kirchengeschichte, *hg. von Martin Greschat.* Die Reformationszeit I. Stuttgart 1981, S. 105-116, mit einem kurzen Überblick über die wichtigste Literatur.

sprünglich weitaus bekannter als Martin Luther. Er wandelt sich 1517 zum Augustinisten und wächst allmählich in eine neue Mystik der Gelassenheit.

Gott offenbart sich dem Inneren des Menschen, seinem Herzen, der Seele, dem Geist ohne äußere Mittel. Die Heilige Schrift, der er am Anfang so großes Gewicht beigemessen hatte, wird schließlich unwichtig wie die Sakramente. Diese Innerlichkeit ist bei diesem Mann aber zum sozialen Impuls geworden. In den Wittenberger Aufbruchstagen nach dem Reichstag von Worms 1521 und Luthers Verschwinden beginnt Karlstadt im Bunde mit anderen die Umgestaltung des Kirchenwesens seiner Universitätsstadt. Er praktiziert die Liebe zu den Armen, bei ihnen hört er nun Gottes Weisheit statt selbst Vorlesungen zu halten. Man versucht eine Reform der Messe, beschließt eine Armenordnung. In diesen Rahmen gehört die Schrift: *Von Abthuung der Bilder und das kayn bedtler unter den Christen seyn sollen, Wittenberg. 27. Januar 1522.* Dies sind für ihn noch zwei getrennte Themen, andere werden sie später zusammensehen können: Der Schmuck der Kirchen ist Ausdruck ihres falschen Reichtums, dies alles wäre besser für die Armen bestimmt.

Karlstadts Argumentation ist dabei klar:

i. *Daß wir Bilder in den Kirchen und Gotteshäusern haben, ist unrecht und wider das erste Gebot: Du sollst nicht fremde Götter haben.*
ii. *Daß geschnitzte und gemalte Ölgötzen auf den Altären stehen, ist noch schädlicher und teuflischer.*
iii. *Darum ist es gut, nötig, löblich und göttlich, daß wir sie abtun und der Schrift ihr Recht und Urteil geben.*

*Unsere Tat überzeugt uns, daß wir Bilder geliebt haben. Haben wir ihnen nicht die Ehre erzeigt, die wir großen Herren erzeigen und zumessen? ... Gott hasset und ist eifersüchtig auf Bildnisse ... und erachtet sie für ein Greuel und spricht, daß alle Menschen in seinen Augen sein sollen wie die Dinge, welche sie lieben. Bildnisse sind greulich; daraus folgt, daß auch wir greulich werden, so wir sie lieben.*[11]

Bilder widerstreiten dem 1. Gebot, der Gottheit Gottes, sie wenden die Liebe des Menschen von seinem Schöpfer zum Geschaffenen. Das ist ein noch augustinisches und schon mystisches Argument. Am schlimmsten sind deshalb Altarbilder. Bilder zu haben, heißt Bilder zu verehren, Bilder zu verehren ist Götzendienst. Deshalb sind sie abzutun.

Was in Wittenberg nur Episode blieb, wurde in Zürich zum zweiten Schritt der Stadtreformation[12]. Huldrych Zwingli, Leutpriester am Großmünster (1484-1531), hatte

---

[11] Zitiert nach dem Nachdruck in *KlT* 74, Bonn 1911, sprachlich modernisiert. Daß die Bilder in derselben Weise anzubeten (adorandae) seien wie die in ihnen repräsentierten Personen und daß es dabei um Liebe (dilectio) gehe, schrieb Gabriel Biel, coll. zu sent. III d. 9 qu. a. 2 concl. 5 H; vgl. dazu jetzt WA 59, 35.

[12] Zur Zürcher Reformation ist weiterhin eine vorzügliche Einführung *Walther Köhler (Hg.)*, Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis von ihm selbst und gleichzeitig in Quellen erzählt, München 1926. Zu Zwingli vgl. jetzt den Art. von *Gottfried W. Locher*, Huldrych Zwingli, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, Reformationszeit I, S. 187-216, ferner *Gottfried W. Locher*, Die Zwingli'sche Reformation im Rahmen der europäischen Kulturgeschichte, Göttingen 1979; *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwingli. Leben und Werk, München 1983; für seine Stellung zu den Bildern *Hans Freiherr von Campenhausen*, Zwingli und Luther zur Bilderfrage; in: Das Gottes-

früh ein klares Bild von der Erneuerung der Kirche — nicht nur einer Erneuerung der Verkündigung, die alles von selbst nach sich ziehen würde. Solche Reformation war dann aber Sache der Stadt. Reformation ist eben für das späte Mittelalter Erneuerung der ganzen Christenheit an Haupt und Gliedern, also der ganzen Gesellschaft, kein nur innerkirchliches Geschehen. So entsprach auch diese Verantwortung der Stadt für die Kirchenreform nicht nur der Theologie des Leutpriesters, sondern vor allem dem Selbstbewußtsein ihrer Bürger. Kirchengemeinde und Bürgergemeinde decken sich. Konkret vollzog sich die Erneuerung in einzelnen Schritten so, daß aufgrund der Predigt Zwinglis Forderungen in der Bürgerschaft laut wurden. Zur Klärung setzte der Rat jeweils eine öffentliche Disputation unter seiner, des Rates Leitung an. Zwingli verfaßte hierfür Thesen, »Schlußreden« wie man in Zürich sagt. Der Rat wird ihn schließlich zum Sieger in der Disputation erklären und dann die notwendigen Schritte anordnen: Die Reformation wird in die Tat umgesetzt[13]. So war es 1523 aufgrund der 67 Schlußreden zur ersten Disputation gekommen und zu ersten Schritten in die neue Richtung; im Herbst beginnt noch ungeordnet die Zerstörung von Bildern und Kruzifixen, eben dies führt zur zweiten Zürcher Disputation vom 26.-28.10.1523. Hier fordert Zwingli die Abschaffung der Bilder und der Messe. Der Rat zögert, der Leutpriester und seine Anhänger mahnen; am 15. Juni 1524 wird die Zerstörung der Bilder angeordnet und dann hinter verschlossenen Türen, nicht tumultuarisch, vom 20.6.-2.7. im Großmünster vollzogen. Im Oktober 1525 läßt der Rat auch die Kirchenschätze beschlagnahmen, sie werden verkauft oder zerstört, mit ihnen auch die großen Bibliotheken der Limmatstadt. Hier ist ganz deutlich, daß der Streit um die Bilder auch eine Neuauflage des mittelalterlichen Konfliktes der Bürger mit dem Klerus war. Wenn Hans-Jürgen Goertz seine gerade erschienene Darstellung der reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517 bis 1529 unter die Überschrift stellt »Pfaffenhaß und groß Geschrei«, dann hat er zweifellos ein für Oberdeutschland und die Schweiz charakteristisches Motto gewählt[14]. Dieser Aspekt tritt auch darin heraus, daß vor der Zerstörung die Stifter eingeladen wurden, ihre Bilder wieder abzuholen — was nur in sehr beschränktem Umfang geschah.

Theologisch hatten vor 1523 die Bilder bei Zwingli keine Rolle gespielt, als Priester an der Wallfahrtsstätte Maria Einsiedeln hatte er die Möglichkeiten volkstümlicher Bilderverehrung allerdings zur Genüge kennengelernt.[15] Doch ist aus solchen Erfahrungen zu-

---

bild im Abendland (vgl. Anm. 6), S. 139-172, *ders.*, Die Bilderfrage in der Reformation (1957). Jetzt in: *Ders.*, Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, S. 361-407; *Margarete Stirm*, Die Bilderfrage in der Reformation *(QFRG 45)*, Gütersloh 1977, S. 130-153. *Hans-Dietrich Altendorf und Peter Jezler (Hg.)*, Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation; Zürich 1984.

[13] *Bernd Moeller*, Zwinglis Disputationen I-II; *ZRG, Kan. Abt. 56 (1970) 275-324; 60 (1974) 226-323.*

[14] *Hans-Jürgen Goertz*, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529; München 1987.

[15] Als Leutpriester der Benediktiner-Abtei in dem Marienwallfahrtsort Einsiedeln von 1516-1518 hatte Zwingli die Aufgabe, Einwohner und Pilger seelsorgerlich zu betreuen. Zwingli behauptet später, ab 1516 »das Evangelium gepredigt« zu haben. Was dies inhaltlich heißen konnte, ist umstritten und bestätigt nur, wie vieldeutig die Berufung auf das »Evangelium« faktisch in jenen Jahren gewesen ist. Von einem Konflikt mit Bildern kann jedenfalls für die damalige Zeit nicht die Rede sein; vgl. zu diesem Thema *Gäbler;* S. 38f. Einen interessanten Beitrag zum Verstehen der reformatorischen Wende bei dem späteren Zürcher Reformator hat inzwischen *Walter Ernst*

nächst kein Erneuerungsimpuls hervorgegangen. Der Funke mag von Karlstadt nach Zürich übergesprungen sein. Die Bilderzerstörung folgt bei Zwingli aus dem gleichen geistigen Gottesbegriff wie bei Karlstadt und von der gleichen Prämisse her, daß Bilder haben auch Bilder verehren heißt. Gegen politische Denkmäler hatte der Zürcher nichts; das Bild Kaiser Karls als Brunnenfigur verleitet eben niemanden zur Abgötterei. Neu ist die Bilderzerstörung als Staatsaktion. Wie der rechte Gottesdienst um des Wohles der Stadt willen zum »gemeinen Nutz« erforderlich ist, so ist auch das Abtun der Bilder ein fröhlicher Gottesdienst um der Stadt willen, nicht nur wegen des Seelenheiles der einzelnen.

Mit Johannes Calvin (1509-1564) sind wir ein Menschenalter weiter und haben es — im Unterschied zu Karlstadt oder Zwingli — mit einem der bedeutendsten und sicher konsequentesten Theologen des Jahrhunderts zu tun[16] Er sah in der Regierung der Stadt Genf nicht mehr die Leitung der Kirche dieses Ortes. Im Gegenteil, Freiheit der Kirche zur Reformation fordert für ihn eine eigene Kirchenleitung, das *Consistoire,* das seine Entscheidungen oft dem Rat aufzwingen mußte. In der Bilderfrage aber hatte der Rat längst entschieden, schon im August 1535 waren in einem zweitägigen Bildersturm alle Altäre, Reliquien, Kruzifixe, Heiligenstatuen und Chorstühle vernichtet worden. Der Rat zog mit einem Bilderverbot nach. Als Calvin im Sommer 1536 zum ersten Mal nach Genf kam, gab es in den Kirchen keine Bilder mehr. Er wird deshalb die Grundsatzfrage nach Recht und Ort des Bildes in der Kirche unabhängig von den konkreten Erfordernissen einer Neuordnung stellen.

Das zeigt sich schon darin, daß er — nach dem Vorbild anderer — im Rückgriff auf den Wortlaut der Heiligen Schrift die überlieferte Zählung der Gebote des Dekalogs geändert hat. In der katechetischen Tradition des Abendlandes war die Forderung: *Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was da oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist: bete sie nicht an und diene ihnen nicht! (2. Mose 20, 4f.)* stets als Aspekt des 1. Gebotes verstanden worden. So hatten ja auch noch Karlstadt und Zwingli argumentiert. Für Calvin ist dieses 2. Gebot eine eigene Setzung Gottes. Es geht nicht nur um Gottes Gottheit, die durch Abgötterei geleugnet wird, sondern darum, daß Gott sich eben nicht in einem Bild offenbart. Mit diesem Verbot ist die allein legitime Form der Gottesverehrung festgelegt. Im Unterschied zu Karlstadt oder Zwingli kann Calvin durchaus zugestehen, daß man mit Bildern auch anders umgehen könnte, als daß sie angebetet werden. Aber dies ist in seinen Augen keine Rechtfertigung dafür, Bilder herzustellen und aufzurichten.

Andererseits ist Calvin von der Gültigkeit der Entscheidungen kirchlicher Autorität überzeugt, die in der Wahrheit gründen. Die *Confessio Helvetica posterior* ist zwar 1561

---

*Meyer* vorgelegt: Huldrych Zwinglis Eschatologie; Zürich 1987. Auch dieser Ansatz bei der »radikalen Infragestellung des Menschen nach seinen eigenen Möglichkeiten im Blick auf die eschatologische Ausrichtung seiner Existenz« weist zunächst nirgends auf den Bilderstreit.

[16] Zu dem Reformator Genfs vgl. jetzt die Beiträge von *Willem Nijenhuis,* Johannes Calvin (1509-1564); in: *TRE 7 (1981) 568-592,* und *Alexandre Ganoczy,* Jean Calvin (1509-1564); in: Klassiker der Theologie I, *hg. von H. Fries und G. Kretschmar,* München 1981, S. 329-345. Für die Stellung zu den Bildern vgl. *Margarete Stirm,* S. 161-223, und die bemerkenswerten Beiträge reformierter Theologen in dem Kolloquium, das in dem von *F. Boespflug und N. Lossky* herausgegebenen Sammelband Nicée II dokumentiert worden ist (vgl. Anm. 5: *Marc Faessler,* L'images entre l'idole et l'icône. Essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images (S. 421-433), *Pierre Prigent,* L'icône et la surconsommation d'images (489-498).

von dem Zürcher Heinrich Bullinger verfaßt, sie gibt aber durchaus auch die Überzeugung Calvins wieder, wenn sie formuliert: *Ecclesia non errat,* was dann so interpretiert wird: Sie irrt nicht, wenn sie sich auf den Felsen Christus stützt und das Fundament der Propheten und Apostel *(Art.17).* Deshalb wurde es für ihn, anders als für die bisher genannten Gestalten, notwendig, sich mit dem Anspruch des Konzils von 787 auseinanderzusetzen, dessen Entscheidungen ja jetzt auch im Druck zugänglich geworden waren.

Margarete Stirm hat in einer neueren Studie mit Recht nach den Bildern gefragt, die Calvin bei seiner Theologie vor Augen hatte[17], genauer vor seinem geistigen Auge, denn seine Aussagen entspringen eben nicht mehr der konkreten Auseinandersetzung mit realen Bildern. Sie zeigt, daß es ihm nicht um das klassische polytheistische Kultbild geht — das haben schließlich alle Christen abgelehnt —, auch nicht um das pädagogisch-illustrierende Bild im Sinne Gregors d. Großen und des Durandus, sondern um das Bild als eine besondere Weise des Sich-Offenbarens Gottes: Er lehnt eine Bildtheologie ab, die den Anspruch erhebt: *Deum igitur non solo verbi auditu cognosci, sed etiam imaginum conspectu*[18]. Eben in der Rechtfertigung solcher Bilder sah er die Lehre des II. Konzils von Nikaia.

Grundlegend für Calvin ist also ein bestimmtes Wortverständnis, das Bilder, die geschaut, und Worte, die gehört werden, als einander ausschließende Gegensätze erscheinen läßt. Man wird dies in den Zusammenhang der besonderen Spiritualität des Genfer Reformators stellen müssen, für die es nicht mehr zureichen würde, nur — wie bei Zwingli — den Geist des Menschen als den von Gott gewollten Ort für die Begegnung mit ihm zu beschreiben. Calvin geht es hier wie in seiner Sakramentslehre primär um den Heiligen Geist Gottes, nicht um den Menschengeist. Aber Gottes Heiliger Geist zielt auf das Ohr, nicht das Auge[19]. Eben daß die Väter des Zweiten Nizänischen Konzils sich für das Gegenteil meinten auf die Heilige Schrift berufen zu können, macht sie in den Augen Calvins so unmöglich, fast könnte man sagen disqualifiziert sie[20]. Solcher Mißbrauch der Heiligen Schrift desavouiert und entlarvt diese Kirchenversammlung.

---

[17] *Margarete Stirm,* S. 92f.; S. 199-201; 216-218.

[18] *Inst. I 11,14 (III 103,21 der Opera selecta ed. P. Barth—W. Niesel,* München 1928, 3. Aufl. 1967). In einem 1550 eingeschobenen Zusatz in das Kapitel von der Erkenntnis Gottes des Schöpfers (§ 14-15) setzt sich Calvin mit dem Konzil von 787 auseinander, weil sich jetzt alle Bilderfreunde auf diese Synode beriefen. Seine wichtigste Quelle hierfür sind die im vorausgehenden Jahr von Jean Dutiller (Joh. Tilletus), Bischof von Saint Brieuc, später von Meaux, edierten *Libri Carolini,* vgl. weiter Anm. 20). Dadurch sind die sehr allgemeinen Kenntnisse, die er schon 1543 hatte, inhaltlich präzisiert worden. Der oben zitierte Satz richtet sich — im Anschluß an diese karolinische Streitschrift — gegen die Verwendung von *Psalm 47,9: ut audivimus, ita et vidimus,* »wie wir es gehört haben, so sehen wir es an der Stadt des Herren Zebaoth, an der Stadt unseres Gottes: Gott erhält sie ewiglich« *(48,9 Mas.).* Die karolinischen Theologen bezogen diese Schau auf die Erfüllung der prophetischen Verheißung in Christus und das künftige »Sehen« im Himmel im Unterschied zum »Hören« im Leben unter dem Vorzeichen der Sterblichkeit *(I 30, S. 60 MGH LL III,2 ed. H. Bastgen).* Dem konnte Calvin sicher zustimmen. Leider verweist die zitierte Ausgabe der *Institutio* nicht auf Psalm *47,9* sondern auf *1 Joh 1,1*; diese Angabe hat *Frau Stirm,* S. 194 aufgenommen. Tatsächlich argumentierten aber weder die *Libri Carolini* noch Calvin von der Inkarnation her.

[19] *Werner Krusche,* Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin *(FKDG 7),* Göttingen 1957.

[20] In dem 1550 eingeschobenen Zusatz hält sich Calvin hierfür ausschließlich an die *Libri Carolini;* schon die karolinische Streitschrift greift für ihre Polemik einzelne Voten prominenter Konzilsteilnehmer aufgrund der lateinischen Übersetzung der Akten heraus und will an ihnen aufzeigen, daß sie die Heilige Schrift völlig falsch

Damit stehen wir bei dem kirchenrechtlichen Aspekt. Der Genfer hat den Anspruch der Versammlung von 787, das VII. Ökumenische Konzil zu sein, bestritten; im Anschluß an die Argumentation der *Libri Carolini* hat er sie als illegal bezeichnet. Anders als die Karolinischen Polemiker neigt er aber dazu, demgegenüber die ikonoklastische Synode von 754 als authentisch anzuerkennen. Im Ernst hätte Calvin diese Position kaum durchhalten können; offenbar hatte er von diesem Konzil auch keine wirkliche Kenntnis. Weder die Betonung der Darstellung des Heiligen Kreuzes noch die These, daß die konsekrierten Abendmahlselemente die einzig authentischen Ikonen Christi seien, wäre theologisch für ihn erträglich gewesen[21].

Bei Calvin ist das Bilderverbot aus der konkreten Auseinandersetzung herausgenommen. Es beginnt zum Konfessionsmerkmal zu werden.

Gemeinsam, gerade gegenüber dem Bilderstreit in der Alten Kirche, ist allen diesen Positionen, daß sie vom Gottesbild, nicht vom Christusbild ausgehen. 787 war formuliert worden, daß die Ikonen zu ehren seien wie das Heilige Kreuz, das Evangelienbuch und die Reliquien. Jetzt geht es um jede Form der innerweltlich greifbaren, faßbaren Gegenwart Gottes, selbst Altäre und Taufsteine werden in dieser Reformation abgeschafft, weil sie die Gedanken von Gott auf das Sinnenhafte lenken könnten. So verstehen diese Theologen die Weisung des Herrn, daß Gott allein im Geist und in der Wahrheit anzubeten sei. Doch gerade von Calvin her gesehen muß man weitergehen. Er hätte die Möglichkeit gehabt, beim Heiligenbild die Kategorie des Pädagogischen, des Illustrierenden gelten zu lassen, eben im Unterschied zum Gottesbild. Aber dies tat er nicht: Gott hat alle Bilder verboten und immer verführen sie den Menschen zum Götzendienst.

Das war die Sicht der Theologen. Wichtiger vielleicht als ihre Thesen ist aber die Wirkung, die sie auslösten, die Wende, daß dieselben Menschen, die zuvor Bilder geliebt hatten, sie nun zerstörten, im Gewissen zum Ikonoklasmus getrieben. Die Folge war ein einschneidender Kulturwandel. Vielleicht ist die Bereitschaft zu solcher Veränderung aber auch schon die Voraussetzung für das breite Echo der geschilderten Predigt gewesen. Im einzelnen gab es geradezu Bekehrungen, besonders deutlich bei Malern, die zu dem, was

---

gebrauchen, vgl. als Beispiel Anmerkung 18. *Calvin* wiederholt in *I 11,14* nur diese Vorwürfe. Für sein eigenes Verständnis der herangezogenen Schriftstellen ist im Abschnitt nur wenig zu entnehmen.

[21] *Calvin* hat das Kapitel über die Konzile und ihre Autorität *(Inst. IV 9, Opera selecta V 150-163,* München 1936) im wesentlichen 1536 konzipiert und 1543 erweitert. Aus der Alten Kirche standen ihm dabei an sich auch nur die ökumenischen Synoden bis Chalkedon vor Augen. Aber bei der Frage nach den Kriterien, wenn der Anspruch eines Konzils auf Legitimität mit dem eines anderen, formal gleichbegründeten, streitet, konnte er schon 1543 das ikonoklastische Konzil Kaiser Leons 754 einerseits, das Konzil unter Kaiserin Irene 787 andererseits nennen *(§ 9, OS V 157, 13-158, 13);* 1550 wird nur noch ein Rückverweis auf die thematische Behandlung der Synode in Buch I eingeschoben (S. 158,3f.). Calvins Kriterium ist natürlich — unter Berufung auf Augustin — die Schriftgemäßheit der Entscheidung. Der Duktus der Argumentation ist eindeutig, daß bei solchen Alternativen nur eines der beiden Konzile legitim sein kann. Obgleich Calvin es nicht ausdrücklich so schreibt, läuft sein Beweisgang doch darauf zu — da der Beschluß von Nicäa II »offenbar satanischer Herkunft« ist *(Tale vero placitum a Satana manasse, S. 158,2)* —, daß eben das Konzil von 754, das Bilder und Bilderverehrung untersagte, rechtmäßig gewesen sei. Tatsächlich konnte Calvin aber 1543 so nur schreiben, weil er die Beschlüsse dieser Synode gar nicht kannte, und auch 1550 hatte er den *Libri Carolini* nicht viel mehr an Fakten entnehmen können.

sie bisher als ihre Berufung, als ihren Gottesdienst ansahen, nun nein zu sagen lernten[22]. In Deutschland tritt dieser Kulturbruch vor allem im Bauernkrieg heraus, in den ja gerade auch Künstler verflochten waren wie Jörg Ratgeb oder Tilman Riemenschneider[23]. Man wird diesen Umbruch weitgehend nur beschreiben, kaum ableiten können. Er gehört sicher in den Zusammenhang einer neuen Bestimmung des Heilszieles. Vielleicht kann man sagen: Das Evangelium von Gottes freier Gnade ließ nun keinen Raum mehr für Betätigungen der Frömmigkeit im alten Stil. Es war die Entdeckung eines Lebens im Gehorsam unter Gottes Weisung, das weniger Raum für Spontaneität ließ als das Mittelalter. Hans-Jürgen Goertz schreibt mit Recht von der Ambivalenz dieser Epoche: »Das ausschweifende Gepränge und die luxuriöse Repräsentation des mittelalterlichen Klerus, Zeichen einer *ecclesia triumphans,* schwinden dahin und werden durch rituelle Schlichtheit ersetzt: ein schmuckloses geistliches Gewand, eine einfache Liturgie in deutscher Sprache, ein unfeierliches Austeilen von Brot und Wein, die Predigt im Zentrum des Gottesdienstes als klare Auslegung der Heiligen Schrift« *(S. 251f.).* Die Fortsetzung dieser Charakterisierung zeigt, daß der Historiker auch hier wieder Oberdeutschland und die Schweiz vor Augen hat, Gebiete, die sich teilweise zwar später der lutherischen Reformation anschlossen, deren besondere Spiritualität aber eben doch im reformierten Protestantismus weiterlebt, besonders ausgeprägt in der Frömmigkeit der Hugenotten. Man wird allerdings sehen müssen, daß derartige Gegenüberstellungen weitgehend das Ergebnis nachträglicher Systematisierungen sind. Die neuen Kirchentümer der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind alle das Ergebnis von Sammlungsbewegungen, in denen ursprünglich verschiedene Typen von Erneuerung jeweils in eine neue Kirchentradition überführt werden, sei es nun die Sammlung um das Konzil von Trient, um das Augsburgische Bekenntnis, die Grundsätze der Täuferischen Bewegung oder eben die Lehre Johannes Calvins.

In der Zeit vor der Ausprägung klarer Profile der Religionsparteien ist die Landschaft vielschichtiger. Auch in den Territorien und Städten, in denen die Wittenberger Reformation maßgebend werden sollte, gab es Streit zwischen Stadtbürgern und Bischof, ja dem Klerus überhaupt. Auch hier waren die Obrigkeiten aller Art mehr oder weniger fromm, in der Regel stets begehrlich darauf aus, die Verfügungsgewalt über das Kirchenvermögen einschließlich der Kirchenschätze zu erlangen. Das gesellschaftliche Konfliktpotential unterschied sich kaum von den Städten Südwestdeutschlands. Aber hier ist es nur in Ausnahmefällen und vorübergehend zu einem Bildersturm gekommen.

---

[22] Besonders eindrucksvoll ist die Lebensgeschichte des Berner Malers Niklaus Manuel Deutsch, der seit seiner Wende zur Reformation nun mit künstlerischen Mitteln den Bildersturm propagiert, vgl. *O. Im Hof,* Niklaus Manuel und die reformatorische Götzenzerstörung, *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 37 (1980) 297-300.* Der in Anm. 7 genannte Katalog enthält S. 386 (Nr. 511) eine Federzeichnung von 1527: König Josia läßt die Götzenbilder zerstören.

[23] Der Schwabe Jörg Ratgeb (um 1480-1526) saß 1525 im Rat von Stuttgart, trat im Bauernkrieg auf die Seite der Aufständischen, wurde gefangengenommen und hingerichtet, *Wilhelm Fraenger,* Jörg Ratgeb. Ein Maler und Märtyrer aus dem Bauernkrieg; Dresden 1972. Tilman Riemenschneider (um 1460-1531), der große Bildschnitzer und Bildhauer, war 1525 wegen Unterstützung der aufständischen Bauern in Würzburg gefangengenommen und gefoltert worden; damit erlosch seine künstlerische Tätigkeit. Wieweit diese Männer über ihr politisch-soziales Engagement hinaus in den evangelischen Aufbruch hineingehören, ist kaum zu entscheiden; ebenso wenig, ob der Bauernaufstand sie zu einem gewissensmäßigen Überdenken ihrer bisherigen Tätigkeit geführt hat. Zu Künstlern, die auf die Seite der Wittenberger Reformation traten, vgl. Anm. 31.

In den Jahren, in denen Calvin seine von vielen engagiert aufgenommene Bildertheologie entwickelte, blieben diese Kontroversen in dem jetzt genannten Raum ganz unterkühlt. In den Religionsgesprächen seit 1539 bis zum Interim 1548 taucht dieses Thema nur am Rande auf. Diese Differenz ist nicht zu verstehen, wenn nicht die theologischen Entscheidungen in den Blick kommen, die hier wirksam geworden sind.

## *III.*

Deshalb habe ich nun von Martin Luther (1483-1546) zu sprechen[24].

Will man seine Stellung zum Bild im gottesdienstlichen Raum kennenlernen, liegt es nahe, bei den »Invocavit-Predigten« des Frühjahrs 1522 einzusetzen, in denen er — von der Schutzhaft auf der Wartburg nach der Ächtung durch den Reichstag von Worms nach Wittenberg zurückgekehrt — in der Woche zwischen dem ersten und zweiten Fastensonntag zu den Reformen Stellung nahm, die unter maßgeblicher Beteiligung Karlstadts in seiner Universitätsstadt eingeführt worden waren. Er hat bekanntlich durch diese Predigten erreicht, daß die Neuerungen weitgehend rückgängig gemacht wurden, nicht so sehr, weil alles an ihnen falsch gewesen wäre, aber es sei nicht von innen, aus dem Glauben gewachsen. Gott will in der Tat das Herz des Menschen. Aber gerade deshalb ist durch bloße Änderungen der Ordnung wenig erreicht, im Gegenteil: Solche Reformen können Gewissen vergewaltigen und nun in neuer Weise wieder die christliche Freiheit aufheben. Das gilt besonders im Blick auf die Bilder, denen der Augustiner sich in der 3. Predigt, am Dienstag nach Invocavit zuwandte[25]. Gerade sie sind frei, man kann sie haben oder nicht. »Allein das Herz darf nicht daran hängen und sich nicht darauf wagen« *(374,12f.)*. Das heißt, natürlich darf man Bilder nicht anbeten; »und wenn man sie anbetet, so sollte man sie zerreißen und abtun« *(373,22f.)*. Der konkrete Akzent liegt zwar sicher nicht auf dieser letzten Konsequenz aus einem Mißbrauch der Bilder, sondern auf der Mahnung zum rechten Umgang mit ihnen. Aber die Differenz etwa zu Zwingli scheint doch eher graduell zu sein, wenn nicht gar nur das taktische Vorgehen zu betreffen. Doch im Unterschied zu Karlstadt wie Zwingli rechnet Luther eigentlich nicht damit, daß ein Christ wirklich Bilder anbeten würde wie den dreieinigen Gott. Dahinter steht bei schärferer Analyse dann doch eine andere Sicht des Menschen, eine andere Sicht Gottes und eben auch ein anderes Verhältnis zum Bild.

Das tritt in den späteren Jahren deutlicher heraus. Für Luther ist der Mensch Gottes Geschöpf mit Leib und Seele und allen Sinnen. Wir können gar nicht anders, als uns reale Vorstellungen zu machen. »Ich wolle oder wolle nicht: wenn ich Christum höre, entwirft

---

[24] Vgl. zu ihm jetzt *Reinhard Schwarz*, Luther (Die Kirche in ihrer Geschichte, *hg. von Bernd Moeller;* Lfg. I), Göttingen 1986 mit reichen Literaturangaben. Luthers Stellung zu Karlstadt und zu den Bildern ist natürlich in allen Biographien mitbehandelt, vgl. jetzt bes. *Martin Brecht*, Martin Luther, Band II: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521 bis 1524; Stuttgart 1986, bes. S. 66ff. und 158ff. Über die bisher genannte Literatur zum Bilderstreit des 16. Jahrhunderts hinaus, insbesondere die Arbeiten von Hans Freiherr von Campenhausen und Margarete Stirm sei noch verwiesen auf *Walther von Loewenich*, Art. »Bilder VI«, in: *TRE 6 (1980) 546-557.*

[25] *WA 10/3 26-30;* ich zitiere nach *Cl. 7,372-374 ed. E. Hirsch.*

sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hängt, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft im Wasser, wenn ich hineinsehe«, schreibt er Ende 1524 ausdrücklich gegen den nun aus Kursachsen ausgewiesenen Karlstadt [26]. Weil dies zunächst eine Aussage über den Menschen ist, kann Luther analog auch vom Gottesbild sprechen: Daniel hat ihn als alten Mann mit schneeweißem Haar, mit Bart und Rädern am Gottesthron gemalt *(Dan 7, 9);* obgleich Gott natürlich weder Bart noch Haare hat. »So muß man von unserm Herrgott ein Bild malen um der Kinder willen und unsertwillen, auch wenn wir gelehrt sind«[27]. Solche Kreatürlichkeit ist nicht Sünde. Gott geht auf sie ein. Deshalb kann der Wittenberger in der eben zitierten Predigt fortfahren: »Er, der unbegreiflich gewesen ist, gibt sich selbst in die Menschheit. Christus sagt: wer mich sieht, sieht auch den Vater« *(Joh 14, 9).* »Man kan die geistlichen Sachen nicht begreiffen, nisi in bilder fasse«.

Margarete Stirm hat sicher recht, wenn sie den Unterschied dieser Begründung des Bildes zu den Diskussionen im Umkreis des VII. Ökumenischen Konzils herausstellt: »Ein Bild Christi soll nach Luther weder den Menschen Jesus zeigen, noch die Gottheit Christi oder die Einheit von Gottheit und Menschheit in dem fleischgewordenen, auferstandenen und zur Rechten Gottes thronenden Jesus Christus offenbaren, vergegenwärtigen oder auch nur andeuten, sondern den Betrachter an das, was Gott in Jesus Christus für ihn getan hat und noch tut, erinnern«[28]. Sicher ist für den Abendländer das Bild ganz auf der Erde angesiedelt und zieht den Gläubigen nicht in die himmlische Welt hinein. Es ist auch nicht Träger der Heilsverheißung oder gar der Realpräsenz wie das Sakrament. Aber auch das Bild ist Ausdruck der Kondeszendenz Gottes, über die frühmittelalterliche Rede von der *Biblia pauperum,* dem pädagogischen Hilfsmittel für die Ungebildeten, hinaus.

Denn das »Erinnern« an Gottes Heilstat schließt Deutung dieser Tat ein. Die Bilder reden für den Wittenberger, er versteht sie und kann deshalb zunehmend unbefangen mit ihnen umgehen, den konkreten Bildern der mittelalterlichen Kirchen. In seinen Predigten kommt er immer wieder auf Beispiele zu sprechen. Besonders angetan haben es ihm die Darstellungen der Höllenfahrt Christi; es ist das Thema des klassischen orthodoxen Osterbildes, der *Anastasis,* allerdings in einer anderen ikonographischen Tradition: »Demnach pflegt man es auch so an die Wände zu malen, wie er — Christus — hinunterfährt mit einer Chorkappe und mit einer Fahne in der Hand, vor die Hölle kommt und damit den Teufel schlägt und verjagt, die Hölle stürmt und die Seinen herausholt, wie man auch in der Osternacht ein Spiel für die Kinder getrieben hat. Und es gefällt mir wohl, daß mans so den Einfältigen vormalt, spielt, singt oder sagt. Und man soll es auch dabei bleiben lassen, daß man nicht viel mit hohen spitzigen Gedanken mich bekümmere, wie es möge zugegangen sein, weil es ja nicht leiblich geschehen ist ... denn solche Gemälde zeigen fein die Kraft und den Nutzen dieses Artikels, warum er geschehen, gepredigt und ge-

---

[26] Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament, *WA 18, 62-125;* hier 83.

[27] Predigt zu Joh 14,9: *Propter pueros et nos, si etiam docti, WA 46, 308;* vgl. *Stirm.* S. 110.

[28] S. 112. Frau *Stirm* grenzt sich betont von der Interpretation ab, die *Hans Preuß,* Martin Luther der Künstler, Gütersloh 1931, vorgelegt hatte; in der Kondeszendenz Gottes, im *finitum capax infiniti* als Grundbestimmung der Offenbarung sei nach Luther das Recht, ja die Notwendigkeit auch der Bilder begründet. Gewiß hat Preuß hier systematisiert, wie Luther es nie getan hat; doch auch in ihrer Abgrenzung überzieht Frau Stirm.

glaubt wird, wie Christus der Höllen Gewalt zerstört und dem Teufel alle seine Macht genommen habe. Wenn ich das habe, so habe ich den rechten Kern und Verstand davon und soll nicht weiter fragen noch grübeln, wie es zugegangen oder möglich sei ... und es ist ohne Zweifel von den alten Vätern so auf uns gekommen, daß sie so davon geredet und gesungen haben, wie auch noch die alten Lieder klingen und wir am Ostertag singen: ›der die Hölle zerbrach und den leidigen Teufel darinnen gebunden hat‹.«[29] Der Unterschied zum frühen Mittelalter ist deutlich; biblische Geschichte wird nicht primär nacherzählt, sondern dem Christen gedeutet, der verstehen will, was die Heilswirklichkeit des Sätzchens aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis des Abendlandes ist: »herabgestiegen in das Reich des Todes«. Anders als bei Karlstadt und gegen ihn weist das Bild gerade auf die Kraft des Kreuzes und der Auferstehung hin.

Der Umgang mit dem Bild ist also stets inhaltlich bestimmt. Gerade deshalb bleibt eine kritische Prüfung der Tradition unverzichtbar. Nicht Bilder als solche sind Gotteslästerung, wohl aber können es bestimmte Darstellungen der Gottesmutter oder eines Heiligen sein, die den Eindruck erwecken, als wären Maria oder dieser Heilige Erlöser und Schutzmacht an der Stelle Christi.

Die Wittenberger Reformation ist nicht dabei stehengeblieben, vorhandenen Bildern gegenüber Stellung zu beziehen. In zunehmendem Umfang sind unter ihrem Einfluß auch neue Bilder entstanden. Gerade Luther wollte eine illustrierte Bibel, eben weil das Bild zum Verstehen hilft[30]. Von den Versuchen, die in der Reformation herausgetretene Wahrheit des Evangeliums in dogmatischen Bildkompositionen darzustellen, und von neuen Altarbildern ist noch zu reden.

Schon hier ist aber die Feststellung einzufügen: Diese Entwicklung hatte zur Voraussetzung, daß Luther Künstler fand, die bereit waren, seinen Weg mitzugehen. An erster Stelle ist hier Lucas Cranach zu nennen (1472-1553), der Wittenberger Bürgermeister, der zu den großen Malern des Spätmittelalters gehört; eigentlich aber auch Albrecht Dürer in Nürnberg (1471-1528), der seit 1523 auf der Seite der Wittenberger Reformation stand und sich im aufkommenden Bilderstreit gegen die neuen Ikonoklasten wenden sollte[31]. Beide waren Repräsentanten eines Bürgertums, das nicht von der Liebe zu den Bildern zum Bilderzerstören bekehrt worden ist.

## *IV.*

Doch ehe wir diese Spur weiterverfolgen, sei die Frage nach dem Unterschied zwischen Luther und den Bilderkritikern von Karlstadt bis Calvin noch einmal gestellt. *Margarete*

---

[29] Osterpredigt vom 16. April (?) 1533, *WA 37, 63, 5-12, 30-36,* sprachlich modernisiert.

[30] *Philipp Schmidt,* Die Illustration der Luther-Bibel 1522-1700; Basel 1962.

[31] Vgl. jetzt *Hans Düfel,* Art. »Lucas Cranach d.Ä. (1472-1553)«, in: *TRE* 8 (1981) 218-226. Einen ausgezeichneten Überblick vermittelte die Ausstellung im Kunstmuseum Basel vom 15. Juni bis 8. September 1972, vgl. den Katalog: *Dieter Koeppelin-Tilmann Falk,* Lucas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druck, Graphik. Band I und II. Basel und Stuttgart 1974/76; *Hans Düfel,* Art. »Albrecht Dürer (1471-1528)«, in: *TRE* 9 (1982) 206-214, *Gottfried Seebass,* Dürers Stellung in der reformatorischen Bewegung, in: *Gerhard Hirschmann,* Albrecht Dürers Abstammung und Familienkreis: Albrecht Dürers Umwelt, Nürnberg 1971, S. 101-131.

*Stirm* konstatiert am Ende ihrer mehrfach herangezogenen Monographie: »Das Bild, das Calvin ablehnt, ist nicht das Bild, das Luther erlaubt und wünscht« *(S. 224)*. Das besagt deshalb nicht allzu viel, weil eben Calvin theologisch eine Sicht des Bildes als Offenbarungsform bekämpft, die so dem Abendland gar nicht geläufig war[32], die konkreten Bilder diesem Deuteschema unterwirft und sie damit zu Idolen macht. Daß Götzenbilder keinen Platz in der Kirche haben, ist aber schließlich theologisch nie strittig gewesen. Umgekehrt kann Luther natürlich Bilder nur erlauben oder wünschen, weil er davon überzeugt ist, daß sie der Mensch nicht zu Abgöttern macht, sondern als Mittel der Heilsverkündigung gebraucht und versteht.

Diese differente Beurteilung läßt sich aber in gewissem Umfang historisch überprüfen. Dazu mag es hilfreich sein, einen knappen Überblick über die Bilder der Wittenberger Reformation zu versuchen:

a) Kampfbilder auf Flugblättern oder in Streitschriften waren ein propagandistisches Mittel aller Religionsparteien, auch die Bildergegner haben damit gearbeitet.
b) Bibelillustrationen waren an sich auch nicht kontrovers, jedenfalls standen sie nicht im Zentrum des Streites, denn ein gotteslästerlicher Mißbrauch war hier doch kaum zu befürchten.
c) Die dogmatischen Bilder der Wittenberger Reformation unternehmen — schon unter Luthers Augen — den Versuch, die Rettung des Glaubenden aus Sünde und Tod durch das Evangelium, also durch Christus, zu veranschaulichen. Der bekannteste Bildtyp dieser Gattung geht auf Lucas Cranach zurück; schon 1529 ist er belegt, in seiner Schule wird er weitergepflegt. In einer zweiteiligen Darstellung werden Adam und Eva unter dem Zorn Gottes gezeigt, die vom Gesetz im Gewissen getroffen zum Kreuz Christi fliehen[33]. Später ist es charakteristisch, daß verschiedene vorgegebene oder neu geschaffene Bildtypen soteriologisch weitergeführt werden, so daß am Ende immer das Heilshandeln Gottes durch Christus in den Gnadenmitteln, in Wort und Sakrament, heraustritt, verbunden damit dann auch der Weg vom Heilsgeschehen oder dem Bekenntnis der Kirche zum konkreten Gottesdienst[34]. Schließlich wird man an dieser Stelle auch die Katechismusillustration nennen können[35]. Gemeinsam ist allen

---

[32] Das würde noch deutlicher werden, wenn man die Stellungnahme des Konzils von Trient vom 3./4. Dezember 1563 heranziehen würde; vgl. dazu *Hubert Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient IV/2; Freiburg 1975, S. 183f.

[33] Zur Darstellung von 1529 (Öltempera auf Lindenholz), jetzt im Schloßmuseum von Gotha, vgl. den Ausstellungskatalog: *Kunst der Reformationszeit.* Staatliche Museen zu Berlin, Hauptstadt der DDR. Ausstellung im alten Museum vom 26.8.-13.11.1983; Berlin 1983, S. 328.

[34] Selbst auf den fränkischen Darstellungen der Übergabe des Augsburgischen Bekenntnisses an Kaiser Karl V. ist dieses Ausziehen bis zum konkreten Gottesdienst heute bemerkenswert; vgl. das Konfessionsbild von Wolf Eisenmann von 1606 in Weißenburg, *Gertrud Schiller*, Ikonographie der christlichen Kunst 4,1. Gütersloh 1976, Tafel 400.

[35] Als besonders bemerkenswertes Beispiel habe ich im Vortrag auf die Veränderung der bereits lutherischen Trinitätsdarstellung einer 1544 von Hans Reinhart gefertigten Medaille, heute im Trierer Domschatz, zum Berliner »Gnadenstul« Peter Dells d.Ä. von 1548 hingewiesen: Die Trinitätsdarstellung ist jetzt durch Taufe und Herrenmahl ergänzt; die Taube des Heiligen Geistes ist zum Altar gewandert über den konsekrierenden Liturgen; der Segensgestus des Liturgen und des Teufels stellen die Verbindung zum Kreuze Christi her. Vgl. *Franz J. Ronig*, Die Dreifaltigkeitsmedaille des Trierer Domschatzes. Ein Werk des Hans Reinhart von 1544, *Jahrbuch Kreis Trier-Saarburg 1982, S. 90-95.* Hierzu *Gertrud Schiller* (s.o.), S. 117-154; Tafel 339-395.

diesen Darstellungen, daß sie in neuer Weise die mittelalterliche Tradition der Meditationsbilder weiterführen. Solche Bilder sind schon von der Anlage her nicht auf Verehrung ausgerichtet, sondern laden zur Besinnung ein, in der dann am Ende nicht das Bild, sondern Gottes Heilshandeln meditiert wird.

d) Eine eigene Gruppe stellen die Epitaphien dar. Auch sie stehen in mittelalterlicher Tradition und zeigen weiter in der Regel den Stifter und seine Familie in der Haltung der Anbetung. Sie können zunehmend auch zum Ausdruck bürgerlichen Selbstbewußtseins werden. Die Weise der Darstellung Christi kann dann sehr wohl durch die neue ikonographische Tradition dogmatischer Bilder der Reformation beeinflußt werden[36]. Das Meditationsbild wird so zum Bekenntnis des Verstorbenen zu dem Gott, dem er im Leben und Tod vertraut.

e) Schließlich gibt es auch für neuerbaute Kirchen neue Altarbilder. Schon Luther hat hierfür das Abendmahl Christi mit seinen Jüngern vorgeschlagen[37]. Im Mittelalter war diese Szene eher dem Refektorium eines Klosters vorbehalten oder klein auf der Predella unter dem eigentlichen Altarbild dargestellt. Natürlich will auch dieses — später weit verbreitete — Bild den Zusammenhang zwischen Heilsgeschehen und Gottesdienst aufweisen, zwischen der Stiftung des Sakramentes und seinem Vollzug. Daneben hat es auch andere Themen gegeben[38]. Luther dachte nicht an unbeschriftete Bilder; Gottes Wort in der Heiligen Schrift legt das Verständnis der Darstellung fest. Das entspricht übrigens der Theologie und Praxis der orthodoxen Ikone, mag immer das Wort, das die Darstellung identifiziert, unterschiedlich verstanden worden sein. Gelegentlich sind in lutherischen Kirchen auch Sprüche an die Stelle des Bildes getreten; das führt aber über das Thema dieses Referates hinaus und entspricht auch nicht Luthers eigenen Vorschlägen.

So sehr fast alle diese Bildtypen in einer mittelalterlichen Tradition stehen, auch dort, wo sie Eigenes aussagen, so unbestreitbar ist es doch, daß ihre Qualität selten einem Vergleich mit den künstlerischen Hochformen des späten Mittelalters standhält, zumindest gilt das für die Malerei. Bei einem Vergleich der vorreformatorischen und der reformatorischen Bilder Cranachs springt dies in die Augen. Dürers Bild der »Vier Apostel« aus der Zeit nach seiner Zuwendung zum evangelischen Aufbruch (1528) gehört allerdings zu seinen reifsten Leistungen. Im ganzen legt sich doch die Vermutung einer Verlagerung des künstlerischen Schwerpunktes in den lutherischen Territorien nahe, etwa auf die Musik. Der Rahmen für die Blüte frommer Bildkunst im Spätmittelalter ist auch hier geschwunden: Das Stifterwesen[39]. Die Musik lebt von öffentlichen Aufträgen, seien es der Höfe

---

[36] Ich habe im Vortrag hierfür auf das Epitaph des Breslauer Reformators Johannes Hess in St. Maria Magdalena, Breslau, von 1547 hingewiesen, das die Thematik der Cranach'schen Erlösungsdarstellung aufnimmt.

[37] So *Stirm* S. 86 unter Verweis auf *WA 31/1, 415,23ff.*

[38] Bekannt ist vor allen Dingen das Altarbild für die Neupfarrkirche in Regensburg von Michael Ostendorfer, 1554/55, das die Aussendung der Apostel nach Mt 28 darstellt, die ihrerseits auf Beichte, Taufe und Abendmahl zielt; vgl. Abb. und Kommentar in: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland.* (vgl. Anm. 7), *S. 400-402, Tafel 539.*

[39] Göttler und Jezler in Anm. 9.

oder der Kirche, in der Regel nicht privater Mäzene. Dieser Hinweis will nicht umfassende Erklärung sein, aber er deutet doch auf eine für das Verstehen wichtige Dimension hin. Gerade diese Verlagerung des künstlerischen Schwerpunktes hat aber umgekehrt die Haltung der großen Wittenberger Reformatoren zu den Bildern bestätigt: Sie luden zur Meditation des Heils ein, legten die Schrift aus, sind aber nirgends als Einladung zur Verehrung, geschweige denn Anbetung verstanden worden.

## *V.*

Damit wird der Blick aber noch einmal auf die Ikone zurückgelenkt, um die es dem VII. Ökumenischen Konzil ging. Die Funktion des Bildes im lutherischen Kirchenraum ist anders als die der Ikone in einem orthodoxen Haus oder in einer orthodoxen Kirche. Es wäre nicht schwer, Material zusammenzustellen, in dem sich das Befremden evangelischer Besucher über die orthodoxe Ikonenfrömmigkeit spiegelt[40]. Die Bildertheologie des christlichen Ostens war überhaupt bis in unser Jahrhundert hinein dem Westen faktisch unbekannt oder nur Spezialisten geläufig. Das ist nach dem Ersten Weltkrieg anders geworden. Man lernte im Abendland orthodoxen Gottesdienst so zu sehen, daß er auch einer Kirche unter dem Kreuz die Kraft gibt, beim Glauben zu bleiben. Emigranten aus Rußland und griechische — wie bulgarische und rumänische — Theologen haben die Bildertheologie des Ostens in den Westen getragen. Ikonen sind unter Kunsthistorikern und Kunstliebhabern geradezu Mode geworden. Das theologische Gespräch der Kirchen über die Bilder hat aber wohl erst begonnen.

Einen eigenen Beitrag zu diesem beginnenden Dialog zu leisten, gehört nicht zu den Aufgaben dieses Referates. Immerhin möchte ich auf folgendes hinweisen: Auch die Synode von 787 arbeitet mit der Kategorie der »Erinnerung«; die Festikonen verweisen auf das Heilsgeschehen. In der Synodalentscheidung des VII. Ökumenischen Konzils wird das Bild ausdrücklich der Verkündigung zugeordnet. Nun mag dieser Begriff in orthodoxer Tradition nicht einfach identisch sein mit der Verwendung des gleichen Wortes in reformatorischer Theologie. Aber in der Zuordnung des Bildes zur Aufgabe der Kirche, die Wahrheit des Glaubens festzuhalten und weiterzutragen, eröffnet sich ein weites Feld für Vergleiche und das Entdecken von Zusammenhängen. Die 787 vorgenommene Unterscheidung zwischen der Anbetung, die Gott allein zukommt, und der Verehrung, die den Bildern wie den Heiligen gilt, hat dem Abendland eigentlich stets Verlegenheit bereitet. In diesem Zusammenhang ist es zumindest bemerkenswert, daß Melanchthon im Artikel von der Heiligenverehrung im Augsburgischen Bekenntnis und seiner Apologie von 1530, eben im Bezug auf den Umgang mit den Heiligen, diese Unterscheidung trifft, sicher ohne zu wissen, daß er damit terminologisch an das VII. Ökumenische Konzil anknüft. Die hier in dem lutherischen Grundbekenntnis vor Augen stehende Verehrung mag sich immer noch deutlich von dem abheben, was die Väter des Konzils von 787 wünschten.

---

[40] Als Beispiel sei nur der Reisebericht des Adam Olearius (1599-1671) von Holstein nach Rußland und Persien genannt; vgl. dazu jetzt: *»1000 Jahre Kirche in Rußland«*. Katalog zur Ausstellung, hg. *von der Evangelischen Akademie Tutzing*: Tutzing 1987, S.195-197; Abb. 313: Palmsonntagsprozession in Moskau 1636.

Aber auch hier ergeben sich Bereiche für einen Dialog. Das ist aus der Sicht lutherischer Theologie gesprochen; es sei zumindest angemerkt, daß es gerade beim Aufarbeiten des VII. Ökumenischen Konzils auch Versuche gibt, Brücken zu Calvin zu schlagen[41].

Wenn wir heute über den Umgang mit Bildern sprechen, müßten wir aber noch ganz andere Erfahrungen heranziehen, als sie den am Streit des 16. Jahrhunderts Beteiligten vor Augen standen. Wir erleben Macht und Verführungskraft des Bildes im politischen und kommerziellen Bereich heute viel stärker als im Gottesdienst. Das zeigt doch wohl, daß die theologische Diskussion um das Bild nicht einfach eine Sache der Vergangenheit sein kann. Sie steht in neuer Dringlichkeit an.

---

41 *Marc Faessler*, L'images entre l'idole et l'icône. Essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images; in: Nicée II (Anm. 5), S. 421-433.

# Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen*

*von Hans Belting, München*

Die Theologen haben immer wieder versucht, materiellen Bildern ihre Macht zu entreißen, wenn diese im Begriff waren, zuviel Macht in der Kirche zu gewinnen. Bilder waren unerwünscht, sobald sie größeren Zulauf erhielten als die Institution selbst und ihrerseits im Namen Gottes zu agieren begannen. Ihre Kontrolle war mit verbalen Mitteln ungewiß, weil sie wie die Heiligen tiefere Schichten berührten und andere Wünsche erfüllten, als es die lebenden Kirchenmänner konnten. Deshalb lieferten die Theologen in Bilderfragen immer nur die Theorie einer schon bestehenden Praxis nach. Niemals führten sie die Bilder aus freien Stücken ein, aber sie verboten sie umso lieber. Nur wenn andere sie verboten hatten und damit gescheitert waren, führten sie die Bilder wieder ein, weil sie in den Wünschen der Gläubigen präsent geblieben waren. Ihre Zulassung konnte man dann an Bedingungen knüpfen, die garantierten, daß man den Überblick behielt. Wenn sie die Bilder »erklärt« und den Zugang zu ihnen reguliert hatten, waren die Theologen zuversichtlich, die Dinge wieder in der Hand zu haben.

Die Rolle der Bilder, um die es geht, wird manifest in den symbolischen Handlungen, welche Anhänger und Gegner schon immer an ihnen vollzogen, seit man überhaupt Bildwerke errichtete. Bilder eignen sich dazu, aufgestellt und verehrt, aber auch dazu, zerstört und mißhandelt zu werden. Sie sind geradezu geschaffen für eine öffentliche Kundgebung von Loyalität oder für deren Verweigerung, die man an ihnen vertretungsweise praktizierte. Die demonstrative Glaubensausübung gehört zu den Anlässen der Disziplinierung, die jede Religion von ihren Anhängern fordert. Deshalb wurden Juden, Ketzer und Ungläubige gerne dadurch öffentlich ›entlarvt‹, daß man ihnen die geheime Bildschändung anlastete. Darauf reagierten nämlich die ›verletzten Kultbilder‹, wie *L. Kretzenbacher* sie nannte, ebenso wie lebende Personen weinend und blutend. Indem sie sich an den materiellen Glaubenssymbolen Bild, Reliquie und Hostie vergriffen, erwiesen sich die Missetäter in Wahrheit als Saboteure der Glaubenseinheit, die im Prinzip keine Einschränkung erlaubt. So mußten diese Minoritäten immer fürchten, als Attentäter denunziert zu werden, wenn ein Bildkult in ihrer Umgebung zu florieren begann. Die Beispiele reichen bis über die Reformationszeit hinaus und werden noch von *Joseph Roth* in Galizien geschildert.

Die Kontroversen um Bilder waren dort anderer Art, wo die Parteien nicht *für* oder *gegen* Bilder generell antraten, sondern sich an der »richtigen« oder »falschen« Auffas-

---

* [Anm.d.Red.: Auf die Nachweise im einzelnen wird hier verzichtet, weil der Autor eine größere Buchveröffentlichung zur Geschichte der Bilder im östlichen und westlichen Mittelalter vorbereitet, die alle die nötigen Nachweise enthalten wird].

sung gemeinsamer Bilder maßen. Hierbei war nicht der *Glaube* selbst, sondern die Glaubens*reinheit* im Spiel. So entzweiten sich die Ost- und die Westkirche manchmal ebenso an der Ikonographie der Bilder wie an der berühmten Sprachregelung des *Filioque*. Der päpstliche Legat warf, als er i.J. 1054 in Konstantinopel das Kirchenschisma ausrief, den Griechen vor, sie setzten das Bild eines sterblichen Menschen auf das Kreuz und stellten Jesus als Toten dar. Umgekehrt sahen sich die Griechen, als sie 1438 zum Unionskonzil nach Italien kamen, nicht imstande, vor den westlichen Kirchenbildern, mit deren Form sie nicht vertraut waren, zu beten. Berührungsangst kommt in Vorbehalten gegenüber Bildern zum Ausdruck, mit welchen eine Glaubensgemeinschaft sich selbst identifiziert oder von anderen etikettiert wird.

Die Kontroverstheologie der Reformationszeit hatte mit schwierigen Fragen zu kämpfen, als die Kalvinisten die Bilder abschafften und die Lutheraner sie säuberten. Hier ging es im Grunde um die kirchliche Tradition, aber sie wurde, wie schon i.J. 787 in Nikaia unter anderen Vorzeichen, an der Bilderfrage demonstriert. Auch liegt es nahe, die kirchliche Selbstdarstellung in den sichtbaren Formen der Bilder und in dem ebenso sichtbaren Verzicht auf Bilder zu betreiben. Beide Seiten machten sich, im achten wie im sechzehnten Jahrhundert, den Besitz der unverdorbenen Tradition streitig, in dem bekanntlich die Identität einer Religion besteht. Da sich ein urkirchlicher Bildgebrauch weder in der Praxis noch in der Theorie finden läßt, ging es erst einmal darum, zu definieren, worin die Tradition bestand. Auch entzündete sich an der Bilderfrage die Kontroverse um die wahre Spiritualität, die durch den ›Materialismus‹ des Bildgebrauchs gefährdet schien.

Später stritt man um die Rechtfertigung aus dem *Glauben* oder aus den *Werken*, zu denen auch der Kult und die Stiftung von Bildern gehörten. Bekanntlich verloren die Maler ihre Aufträge, als die Reformation in Nürnberg eingeführt wurde.

Aus katholischer Sicht waren die Türken ebenso wie die Protestanten in der Bilderfrage Gegner, in deren Händen die identitätsstiftenden Bilder entehrt wurden. Auch fürchtete man um den Verlust der institutionellen Macht, die an die Bilder geknüpft war. So ging schon der Widerstand der Albigenser und Hussiten in Wahrheit gegen die Institution, die nach ihrer Meinung die Bilder mißbrauchte. Mit der Vernichtung der Bilder hoffte man die Macht der Institution zu brechen, in deren Besitz sie waren. Umgekehrt war der Bildkult in der Gegenreformation auch ein Akt der Wiedergutmachung und Sühne an den Bildern, und jedes neue Bild sollte symbolisch die Stelle einnehmen, von der ein anderes verdrängt worden war. Dieser polemische Bildgebrauch kulminierte in der Marienfigur, weil es hier auch möglich war, den doktrinären Gegensatz zu den Protestanten auf einen sichtbaren Begriff zu bringen. Alte Marienikonen, die man neu verehrte, dienten auf ihre Weise dem *Traditionsbeweis*, der in ihrem Alter lag. Mariensäulen waren, wie auch Bilder in anderen Zeiten, zugleich Denkmäler der Kirche als Institution und ihres Sieges. Aber auch der Staat verband sich als Sachwalter der Religion mit ihnen und ihrem Kult. So meinten die Revolutionäre, die 1918 die Mariensäule in Prag stürzten, eher die habsburgische Macht, die sie mit ihr identifizierten, als die Religion selbst.

Das sind einige Streiflichter auf die historischen Rollen der Bilder, die mit einer theologischen Definition allein nicht zu fassen sind. Die Frage ist also, wie man über die Bilder sprechen und was man an ihnen betonen soll. Die Frage wird meist aus der Sicht desjenigen beantwortet, der sie zum Thema wählt. Die Bilder fallen erst in die Kompetenz der

Kunsthistoriker, seit sie als Gemälde gesammelt werden und für die Regeln von Kunst einstehen. Wo noch Glaubenskämpfe um sie geführt werden, sind Kunsthistoriker nicht gefragt. Erst in der Moderne werden umstrittene Bilder dem Streit unter der Prämisse entzogen, daß sie als Kunstwerke gelten können. Der Kunsthistoriker würde aber am Thema vorbeireden, wenn er seinen Sachverstand allein in der Analyse von Malern und Stilen bewiese. Aber auch die Theologen sind nicht so zuständig, wie es scheint, denn sie reden von den historischen Theologen und ihrem Umgang mit den Bildern, statt von diesen selbst. Ihre Sache ist die Selbstdarstellung der Disziplin, wenn sie sich zu Worte melden. Die Historiker endlich arbeiten lieber mit Texten und handeln von politischen oder ökonomischen Tatbeständen, aber nicht von den tieferen Zonen der Erfahrung, in welche die Bilder reichen.

So ist für jede akademische Disziplin der Deckmantel der Kompetenz zu kurz, und die Bilder gehören allen und keinem allein. Religionsgeschichte, in der Einbettung in die allgemeine Geschichte, fällt nicht mit Theologie ineins, die nur für die Denkmodelle zuständig ist, mit denen die Theologen auf die Praktiken der Glaubensausübung geantwortet haben. Bilder waren nie allein Sache der Religion, sondern immer auch Sache der Gesellschaft, welche sich in und mit der Religion darstellte. Die Religion war viel zu zentral, um nur, wie in der Moderne, eine persönliche oder eine Angelegenheit der Kirchen zu sein. Deshalb sind auch die religiösen Bilder, die auf lange Zeit überhaupt die einzigen Bilder waren, in ihrer wirklichen Rolle nicht allein mit ihrem theologisch begriffenen Inhalt zu fassen.

Diese Einschätzung bewahrheitet sich in der Art und Weise, wie Theologen über Bilder geredet haben und immer noch reden. Sie machen sich vom sichtbaren Bild einen so allgemeinen Begriff, als existiere es nur in der Idee, und handeln ganz allgemein vom Bild schlechthin, weil sich nur daran eine schlüssige Definition mit theologischer Substanz entwickeln läßt. Bilder, die in der Praxis ganz verschiedene Rollen einnahmen, wurden, der Theorie zuliebe, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und ihrer Gebrauchsspuren entkleidet. Jede Bildertheologie hat eine gedankliche Schönheit, die nur noch von ihrem Anspruch übertroffen wird, Glaubensinhalte zu verwalten. Dieser Anspruch unterscheidet sie auch von der Bildphilosophie, die seit Platon mit den Phänomenen der sichtbaren Welt und der Wahrheit der Ideen befaßt ist. Hier ist jedes materielle Bild möglicher Gegenstand einer Spekulation, die bald bei Sprach- und Denkbildern anlangt oder gleich von ihnen ausgeht. Die Bildtheologie hatte, so sehr sie an dieser Diskussion teilnahm, immer auch einen praktischen Zweck. Sie lieferte Einheitsformeln für einen heterogenen und unkontrollierten Bildgebrauch. Wenn sie sich durchsetzte und eine Tradition begründen konnte, zog der Dampf der Polemik ab und überlebte der gefundene Kompromiß als die reine Lehre, in der im Nachhinein alles klar und einfach aussieht.

Nur gelegentlich, wenn die Polemik gerade im Gange war, gaben die Kontrahenten zu, daß sie um eine besondere Art von Bildern stritten und um einen Bildgebrauch besorgt waren, den sie »Verehrung« nannten und von der »Anbetung« Gottes unterschieden. Es waren nicht die Erinnerungsbilder an den Kirchenwänden, sondern die personalen Bilder der Prozessionen und Wallfahrten, denen man Weihrauch oder Kerzen opferte. Sie waren uralt oder himmlischen Ursprungs, wirkten Wunder, orakelten und siegten. Zwar waren sie der Stein des Anstoßes oder wurden der Prüfstein des Glaubens, doch besaßen sie kei-

nen eigenen Status in der Bilderlehre. Nur Kultlegenden lieferten ihnen ein Privileg und eine Rechtfertigung, auf die andere Bilder keinen Anspruch hatten. Selbst ihre Gegner konnten sie nur treffen und theologisch widerlegen, wenn sie ihrerseits ganz allgemein vom Wesen des Bildes sprachen. Auch ihre Argumentation lag zwangsläufig auf einer anderen Ebene und war nicht darauf eingerichtet, die Dinge beim Namen zu nennen.

Über diese »holy images« oder Kultbilder läßt sich also nur reden, wenn man eine historische Argumentation wählt und sie in dem Kontext aufspürt, wo sie ihren wahren Part ausübten. Dort repräsentierten sie einen lokalen Kult oder die Autorität einer lokalen Institution, nicht aber das Glaubensprofil der universalen Kirche. Maria war, wenn man ihre Statue in der Auvergne oder ihre Ikone auf dem Athos wie einen Souverän einholte und begleitete, eine Ortsheilige und die Sachwalterin einer Institution, deren Rechte sie wahrnahm und deren Besitz sie verwaltete. Die Symbole der lokalen Gemeinschaft verloren auch in der Neuzeit wenig von ihrer psychologischen Wirkung. So feierten die Venezianer noch vor wenigen Jahren die Rückkehr der aus San Marco geraubten Maria *Nicopea*, deren Ikone in der alten Republik als wahrer Souverän des Staates öffentlich geehrt worden war. Die Vorgeschichte ihres venezianischen Kultes führt nach Byzanz, wo man die Ikone 1203 auf dem Generalswagen der Gegner erbeutet hatte. Dort war sie die Verkörperung der himmlischen Heerführerin gewesen, welcher die Kaiser bei der Feier des militärischen Triumphes den Vortritt ließen. Die Venezianer holten dieses *Palladium*, das ihnen mit dem Sieg zugefallen war und ihnen den Sieg eingebracht hatte, im Zuge der »Kultübertragung« wie weiland die Griechen das Athenabild aus Troja heim und vertrauten ihm nun *ihr* Gemeinwesen an.

Die Ikone galt in Venedig bald als »Lukas-Madonna« und damit als »Original« aus apostolischer Zeit, für das Maria zu Lebzeiten Modell gesessen hatte. Das »authentische« Porträt wurde, weil es Maria »richtig« wiedergab und mit ihrem Einverständnis entstanden war, von ihr natürlich bevorzugt. So war die Übertragung von Heil an dieses eine Exemplar gebunden und sicherte diesem eine singuläre Existenz, die bei Staatsakten wie die Erscheinung einer Person inszeniert wurde. Das materielle Bild war als Objekt ebenso schutzbedürftig, wie als Agent der dargestellten Person schutzspendend. Maler waren in einem solchen Falle eher störend, weil man ihnen die authentische Wiedergabe des Modells nicht zutraute. Man ließ sie nur gelten, wenn man sicher sein konnte, daß sie das lebende Modell mit der Genauigkeit einer Photographie aufgezeichnet hatten, wie Lukas oder wie der Maler, den die drei Könige mit nach Bethlehem gebracht hatten, um Mutter und Kind zu porträtieren.

In diesem Originalverständnis wird ein *Traditionsbeweis* geführt, der zwar schon vorchristlich ist, aber im Christentum zunächst an den echten Offenbarungs*text* gebunden war. Im Falle des Christusbildes legten die *Entstehungslegenden* entweder Wert auf den übernatürlichen Ursprung eines vom Himmel gefallenen Bildes oder auf den mechanischen Abdruck vom Gesicht des lebenden Modells. Beide Legenden wurden manchmal abwechselnd mit dem gleichen Bild verbunden. Der Tuchabdruck von Christi Gesicht, der die syrische Stadt Edessa uneinnehmbar machte, und das Schweißtuch der Veronica in St. Peter in Rom, zu dem das Abendland in der Antizipation der künftigen Gottesschau pilgerte, belegen diesen Bildbeweis eindrucksvoll. Neben die Entstehungslegende tritt die *Visionslegende*, wenn ein Betrachter auf einem Bild die Personen wieder erkennt, die ihm

im Traum erschienen sind, so wie Kaiser Konstantin in der Silvesterlegende die Apostel Peter und Paul daran identifiziert. Er erkennt zugleich den Papst, der ihr gemaltes Bild besitzt und ihre Namen weiß, als ihren rechtmäßigen Sachwalter an. In diesem Fall liegt der Echtheitsbeweis in der überraschenden Korrespondenz von Traumgesicht und gemaltem Bild. Eine dritte Art von Kultlegende, die *Wunderlegenden*, betonen die überzeitliche Präsenz des Heiligen, der nach dem Tode in seinem Bilde Wunder wirkt, also lebt. Auch sie dienen dem doppelten Nachweis von Alter und Lebensdauer, von Geschichte und Zeitlosigkeit, auf den eine Religion Wert legt, im Medium der Bilder.

Authentische Bilder schienen zum Handeln befähigt, also *Dynamis*, übernatürliche Wirkkraft, zu besitzen. Auch nahmen Gott und die Heiligen, wie man erwartete, in ihnen Sitz und gaben ihnen Stimme. Daran band sich eine unmittelbare Heilserwartung, die den Gläubigen oft näher lag als der lehrhafte Gottesbegriff oder der Gedanke an das Jenseits. Die Christen verloren viele Nothelfer, als der christliche Staat die Tempel und Flurheiligtümer von Aeskulap und Isis schloß. Die Idee der Religion, deren gedankliche Bilder die Theologen lieben, bedeutete ihnen weniger als die Nothilfe in persönlichen Anliegen. Hier trat die neue, universale Mutterfigur Marias ein vielfaches Erbe an. Als das Pantheon i.J. 609 zur Kirche Marias und aller Martyrer geweiht wurde, erhielt es ein ›Tempelbild‹ der neuen Patronin, dessen vergoldete Hand die Aura der alten Heilhand Aeskulaps beschwört. Auch das Asylrecht war, wie man erfährt, an diese Ikone gebunden.

Solche Bilder besaßen charismatische Eigenschaften, die sich gegen die kirchlichen Institutionen wenden konnten, wenn sie noch nicht in ihren Besitz übergegangen waren. Sie beschützten Minoritäten und machten sich zum Anwalt des Volkes, weil sie von Hause aus außerhalb der Hierarchie standen. Sie redeten ohne deren Mittlerrolle mit der Stimme des Himmels, gegen die jede Amtsautorität machtlos ist. Eine andere Marienikone, die später nach San Sisto kam, zwang den Papst zu öffentlicher Buße, weil er sie widerrechtlich an seine Residenz im Lateran überführen wollte. Sie kehrte bei Nacht und Nebel zu den armen Nonnen zurück, deren einziger Besitz sie war. Auch ihre Hände, die sie in der Bittpose einer Advokatin erhebt, sind als Träger der Heilserwartung ganz in Gold gefaßt. Die vielen Repliken aus dem Mittelalter beweisen, daß man sich in der Vervielfältigung der Wirkkraft des Originals versichern wollte.

Solche Bilder, deren Ruhm in ihrer Geschichte und ihren Wundern bestand, haben in einer Bildertheologie keinen Platz. Sie sind der harte Kern aller jener Bilder, die man küßte und kniefällig verehrte, also wie Personen behandelte, denen man mit einem persönlichen Anliegen naht. In Byzanz wußte man sie von allen übrigen Bildern wohl zu unterscheiden. 824 schrieben die Kaiser an die Karolinger, sie hätten »die Bilder von den niedrigeren Plätzen entfernt«, vor denen ihre Anhänger in Augenhöhe »Lampen aufstellen und Weihrauch entzünden«. Hier entzog man also im zweiten Bilderstreit den Gläubigen jede Möglichkeit zur kultischen Praxis. Dagegen beließ man »die Bilder an den höher gelegenen Stellen der Kirchen, wo die Malerei wie die Heilige Schrift (die Heilsgeschichte) erzählt«. Die fränkischen Theologen verstanden damals weder die Subtilitäten der einen noch die Agressionen der anderen Partei, die beide auf ihre Weise auf die Bilderverehrung fixiert waren. Deshalb tadelten sie sowohl »den abergläubischen Kult« als auch die Entfernung der Bilder aus der Reichweite der Gläubigen. Im späten Mittelalter aber waren die Bilderkritiker sogar in den Reihen der Theologen längst mit den gleichen Problemen kon-

frontiert und nahmen Unterschiede ernst, die außerhalb der Reichweite einer Bilderlehre liegen.

Wirkliche Macht konnten nur Bilder gewinnen, die mit der Aura des Sakralen aus der Dingwelt herausragten, der sie andererseits doch angehörten. Was befähigte aber ein Bild, sich aus der gewöhnlichen Erfahrungswelt auszugrenzen und ebenso »heilig« wie auch ein Heilmittel im übernatürlichen Sinne zu sein? Diese Eigenschaften billigte man zunächst ja gerade nicht den Bildwerken zu,solange sie das Stigma der heidnischen, also toten Idole trugen, sondern den Sakramenten. Die Sakramente sind aber Dinge (Brot, Wein, Öl), die durch die Konsekration der Priester verwandelt werden. Jedes Ding ließ sich im Prinzip konsekrieren, womit die Bilder wiederum ihren besonderen Status verloren. Wenn sie auf Konsekration angewiesen waren, so traten sie ihre Macht an die Institution ab. Die Priester wurden dann nicht nur wichtiger als die Maler, sondern ihre wirklichen Urheber. Aber die heiligen Wundertäter waren, anders als die Vertreter der Amtskirche, ebenfalls nicht konsekriert worden. Sie waren von alleine, oder durch einen spontanen Gnadenakt, die Stimmen Gottes. Allerdings lag ihr Verdienst in der Tugend. Worin lag das Verdienst der Bilder? Hier setzen die Kultlegenden ein, die alles auf den Willen Gottes abstellen. Wenn Gott Bilder selber erzeugte, so bediente er sich in diesem Falle nicht der von ihm eingesetzten Hierarchie. Es ist offensichtlich, daß man damit ein prekäres Thema berührte.

Die Theologen, die mit der Forderung nach Konsekration nicht durchkamen, schworen auf den »Archetyp«, den man im Abbild verehre, und wandten damit ein philosophisches Argument an. Aber es war etwas anderes, ob man den unsichtbaren Gott im Bild sichtbar machen wollte, oder ob man einen Heiligen darstellte, der ja schließlich einen sichtbaren Körper besessen hatte. Für das Problem taugte dann die Generalformel von der Doppelnatur Jesu, die aber nur in der menschlichen Natur abzubilden war. Also faßte man ein indirektes Gottesbild ins Auge, indem man einen historisch bezeugten Menschen darstellte, der die Gestalt Gottes impliziert. Es kam dann nur mehr darauf an, die unteilbare Einheit des unsichtbaren Gottes und des sichtbaren Menschen in einer einzigen Person zu postulieren. Wenn Gott als Mensch sichtbar geworden war, konnte man auch von ihm ein Bild machen, ja sogar das Bild als theologische Waffe benutzen. So stellte Anastasios im 7. Jahrhundert in Alexandrien mit einem gemalten Crucifixus die Fangfrage, wen und was man auf dem Bild denn sähe. Der Tod, den das Bild bezeugen müsse, könne weder der Tod Gottes sein noch, wenn man an seine erlösende Wirkung glaube, als Tod eines beliebigen Menschen gelten.

Die Christen bahnten sich somit einen eigenen Weg zwischen den Götterbildern des Polytheismus und dem Bildverbot der Juden. Jahwe war sichtbar nur im aufgeschriebenen Wort präsent. Man sollte sich von ihm kein Bild machen, das einem Menschen ähnelte, zumal es dann den Idolen der Nachbarstämme glich. Im Monotheismus bleibt für den universalen Gott nur die Unterscheidung der Unsichtbarkeit. Seine Ikone war die Heilige Schrift, weshalb die Thorarolle bei den Juden wie ein Kultbild verehrt wird. Aber die regionalen Verhältnisse in Palästina ließen sich nicht auf das römische Weltreich übertragen. Der Konflikt mit den jüdischen Christen wurde zugunsten der »Heidenkirche« entschieden. Mit der Annahme der Bilder setzte das einst orientalische Christentum seinen universalen Geltungsanspruch in der gräkorömischen Kultur durch.

Hier traf es aber auf einen Rivalen in Gestalt des Kaisertums, das ja die Einheit des Reiches oberhalb der Vielfalt der Religionen und Kulte symbolisierte. Nicht umsonst war den Christen erst der Krieg erklärt worden, als sie dem staatlichen Kaiserbild den Kultakt verweigerten. Der Kaiser war das lebende Bild des einen Gottes, des Sonnengottes, noch bevor das Christentum Staatsreligion wurde. Konstantin sah in der Traumvision das Zeichen desjenigen Gottes, in dessen Namen er siegen würde. »In diesem Zeichen *(signum)* wirst *Du* siegen«. Der Kaiser selbst wollte siegen, aber nun nicht mithilfe eines Gottesbildes, sondern durch das Feldzeichen des unsichtbaren Gottes. Damit blieb er dessen lebendes Bild, nahm aber das Kreuz als Hoheitszeichen des Christengottes in militärischen Gebrauch. Diese Trennung von Bild und Zeichen spiegelt sich in den Typen der staatlichen Münzen. Auf der Vorderseite erblickte man seit dem 6. Jahrhundert das Bild des Kaisers, auf der Rückseite das Triumphzeichen des Kreuzes, das gleichsam in die Hände des Kaisers gelangt war und dessen Kennzeichen und Waffe bildete. Der einzige öffentliche Bildkult, der im christlichen Römerreich geduldet war, blieb lange Zeit der Kult des Kaiserbildes.

Es ist deshalb eine Wende von großer Tragweite, als am Ende des 7. Jahrhunderts das Christusbild das Kaiserbild von der Vorderseite verdrängt. Der Kaiser, nun als »Diener Christi« betitelt, nimmt das Kreuz in die Hand, das bisher die Rückseite geschmückt hatte und keinen anderen Platz mehr hatte. Schon einige Jahrzehnte vorher hören wir, daß der Kaiser seine Truppen im Felde den Treueid nicht auf seine Person, sondern auf ein gemaltes Christusbild schwören läßt. Die Einheit des römischen Staatsvolkes wurde am Ende der Antike offenbar nicht mehr in der Person des Kaisers, sondern in der Autorität der Religion gesucht. Der Kaiser übte fortan seine Herrschaft im Namen eines gemalten Gottes aus.

Im gleichen Zuge wurde das Kreuz ein *Bild*ständer, aber nicht für den daran hängenden Crucifixus, sondern für den darauf gesetzten Christengott, wohlgemerkt in der Tondoform des Apotheosen-Schildes. Während man in konstantinischer Zeit an der Kreuzstandarte des *Labarum* Kaiserbilder befestigt hatte, krönte man nun das Kreuz mit dem Christusbild. Im Bilderstreit machten die Kaiser diese Entwicklung an allen Fronten wieder rückgängig. Es waren die gleichen Kaiser, und nicht die Theologen, welche nun die christlichen Bilder im Namen der Religion, wenn auch zum eigenen Nutzen verboten. Wenn die *Staatseinheit* in der *Glaubenseinheit* bestand, mußte man sich für oder gegen Bilder entscheiden, die diese förderten oder gefährdeten. Erst als der Patriarch abdankte, wurde die Bilderlehre ein theologisches Thema, aber man merkt ihr damals noch die überstürzte Reaktion auf den Gewaltakt des Staates an.

Die folgende Auseinandersetzung spielte sich im Austausch zwischen dem Christusbild und dem bildlosen Kreuzzeichen ab. Mit jedem Wechsel der Politik wurde das eine von dem anderen über dem Eingang zum Kaiserpalast abgelöst, jeweils begleitet von polemischen Inschriften. Man könnte darin einen bloßen Etikettentausch sehen, denn schließlich blieb auch das Bild Gottes nicht beim Augenschein, sondern wurde als Zeichen benutzt. Dennoch tritt hier, an der Schwelle zum Mittelalter, ein Konflikt zutage, dessen Wurzeln tief in den antiken Bilderbrauch zurückreichen. Das christliche Kultbild war in ein Reservat (Hof und Staat) eingedrungen, in welchem der antike Bildkult noch fortbestand, und hatte dessen Riten adoptiert. Damit wurde plötzlich der *eine* Gott ebenso Bildthema, wie

es bis dahin nur der *eine* Kaiser gewesen war. Doch war auch das Verständnis von Bild und Bildlichkeit ganz allgemein berührt. Im Bild tritt jemand in Erscheinung. Eines Zeichens kann man sich bedienen und *mit* dem Zeichen in Erscheinung treten, nicht aber mit dem Bild, das schon Erscheinung ist und Anwesenheit impliziert. Wo Gott anwesend ist, kann ihn der Kaiser nicht vertreten. Es ist »der uralte Gegensatz zwischen dem Repräsentieren und der Präsenz, zwischen dem Stellvertreten und dem Unmittelbaren« *(Erhart Kästner)*. Der Schauplatz des Kampfes von Bild und Zeichen ist nicht von ungefähr das Palasttor, unter dem der Kaiser in der Öffentlichkeit und vor den Augen des Reichsvolkes erscheint.

Es ist schwer, den Konflikt um das Bild auf einen bequemen Nenner zu bringen. Sicher aber war der Theologenstreit auf dem Konzil von Nikaia ein Nebenschauplatz. Wie jedes Gremium von Experten, so konnten sich die Theologen auch nur in ihrer Fachsprache verständigen, aber sie ratifizierten, mit theologischen Mitteln, im Grunde Entscheidungen, die auf einer anderen Ebene fielen. Dort wurde ebenso die Rolle des Staates verhandelt wie die Identität einer noch oder nicht mehr antiken Gesellschaft im Spiegel von Religion und Bildkultur.

Eine Anekdote mag einen Text beschließen, in dessen Thema kein Schluß möglich ist. Ein Maler, so liest man in der Kirchengeschichte des *Theodoros Lektor,* malte im 5. Jahrhundert für einen Heiden einen Christus »in der Ähnlichkeit des Zeus«, worauf ihm die Hand verdorrte. *Johannes von Damaskos,* der die Stelle kommentiert, fügt hinzu, die Griechen malten den Zeus mit langem, gescheitelten Haar. Das authentische Christusbild sei aber jenes mit den kurzen Kräusellocken, womit er die ethnische Physiognomie der Semiten meinte. Offenbar basierte sowohl der Typus des griechischen Götterbildes wie das Porträt eines Orientalen auf Bild-Originalen, die auch am Hof bekannt waren. Das eine setzte der Kaiser auf die erste Münze, die je ein Christusbild trug. Aber es brachte ihm keine Fortune, und er wurde gestürzt. Als er die Regierung nach zehn Jahren zurückgewann, versuchte er sein Glück mit dem zweiten Bild und wählte nun dieses für die Münzen.

# Bild und Wort

## Eine Gedankenskizze

*von Eugen Biser, München*

Bild und Wort sind die beiden Grundformen menschlicher Kommunikation, die sich jedoch nach Auskunft der Sprache nicht gleichwertig gegenüberstehen. Nach biblischer Ausdrucksweise »ist« der Mensch ein Bild (Gottes), während wir von ihm sagen, daß er die Fähigkeit des Redens »hat«. Wenn irgendwo, liegt aber hier ein Fall von »Sprachverführung des Denkens« vor; denn:

Das Bild ist eine aus »Triebverzicht« *(Marcuse)* hervorgegangene elementare Kulturleistung, entstanden aus der Einsicht in die orientierende (und beschwörende) Effizienz bildhafter Zeichen *(Heidegger*: die Welt als Bild). Insofern schafft sich der Mensch mit Bildern eine symbolische Welt aus Zeichen, die er sich entweder — im Fall der Kunst — als Ordnung eigenen Ranges gegenüberstellt, oder — im Fall der Schrift — als Mittel der »Weltorientierung« *(Jaspers)* einsetzt. In beiden Fällen ist sein Verhältnis zum Bild durch das »Haben« definiert.

Demgegenüber gibt es zwar auch eine instrumentelle Verwendung der Sprache; und sie bildet sogar den Normalfall. Dann erscheint die Sprache als das allgemeinste und effizienteste Medium des Informationstransfers. Aber schon ein einfacher Vergleich zwischen der Menge der verwendeten Sprachzeichen und der Menge der tatsächlich übermittelten Informationen läßt eine tiefere Sprachmotivation — und ein anderes Verhältnis des Menschen zu seiner Sprache — vermuten. Danach entspringt die Sprache dem Verlangen des Menschen nach Überwindung seiner Einsamkeit und existentieller (nicht nur intellektueller) Kommunikation. Gleichzeitig ist die Sprache eine elementare Form menschlicher Selbstdarstellung, die als solche der »Eröffnung« der intendierten Beziehung dient. Denn jedes substantiell gesprochene Wort ist, unabhängig von seinem »Inhalt«, eine in Sprachzeichen gegebene »Selbstanzeige«.

Das läßt auf einen wesentlicheren »Anschluß« der Sprache an das Menschsein zurückschließen, dem nur die These von der Konsubstantialität von Menschsein und Sprache voll entspricht. Der Mensch »ist« seine Sprache, die ihrerseits, wie man in Abwandlung des bekannten Heidegger-Wortes sagen könnte, von nichts so sehr wie von ihm selber »spricht«.

Eine literarische Gegenprobe kann das bestätigen, sofern die Literatur als Bereich sprachlicher Selbstexplikation angesehen werden darf. In diesem Zusammenhang fällt die Tatsache ins Gewicht, daß die ältesten Sprachdenkmäler entweder Gesetzestexte oder Chroniken sind, die im einen Fall der Ordnug der bestehenden Lebenswelt, im andern Fall der Verarbeitung und Bewältigung geschichtlicher Erfahrungen dienen. Noch weiter führt die Beobachtung, daß alle große Dichtung Gottes- und Todesdichtung ist. Gottesdichtung: der Sonnenhymnus Echnatons, die Psalmen, die Upanischaden, die Göttliche Komödie, die Hymnik *Hölderlins*. Todesdichtung: das Gilgamesch-Epos, die Odyssee, die ›Antigone‹, aber nicht weniger auch herausragende Werke der Gegenwartsliteratur

wie *Nossacks* ›Interview mit dem Tode‹, *Faulkners* ›A Fable‹, und *Brochs* ›Der Tod des Vergil‹.

Dasselbe gilt, wie im Zusammenhang der Erörterung des Wort-Bild-Verhältnisses angemerkt werden muß, von der darstellenden Kunst. Auch sie ist, vor allem in ihren frühesten und jüngsten Zeugnissen, Gottes- und Todes-Beschwörung, und dies nicht selten in einem Wurf. So zeigt eine ›Jagdszene‹ aus der Höhle von Lascaux (Dordogne) den riesenhaften, vom Speer des Jägers getroffenen Bison, dem die Eingeweide aus dem aufgerissenen Leib quellen, und der nun mit vor Schmerz gesträubten Haaren zum tödlichen Stoß auf den Jäger ansetzt, den er bereits niedergeworfen hat. Doch während das Tier mit einem geradezu expressiven Realismus dargestellt ist, ist die Gestalt des Jägers auf eine bloße Umrißzeichnung reduziert. Schon hat sich die Seele von ihm getrennt, die in Gestalt eines Vogels auf einer Stange neben ihm sitzt. Das Zeichen seines »Hingenommenseins« in den Tod hat ihn der Künstler mit einem Vogelkopf dargestellt. Während aus ihm alle Lebenskraft gewichen ist, hat sie sich in dem vor ihm stehenden Stier zusammengeballt, der in dieser Übermacht wie eine Konfiguration des Todes wirkt. Bei aller Distanz in Zeit, Motiv und Darstellungsweise kommt dem doch *Chagalls* ›Engelsturz‹ (von 1947) erstaunlich nah; denn auch hier wirkt die Figur des vom Himmel herabstürzenden Feuerengels wie ein Symbol der Todesmacht, die in Gestalt des Bombenkriegs über eine friedliche Menschenwelt hereinbricht. Daß auch *Beckmanns* ›Argonauten-Triptychon‹ (von 1950) als Todesbeschwörung zu gelten hat, ist autobiographisch durch den Bericht des Künstlers von einem Traum gesichert, in dem die Gestalten des Mittelstücks auf ihn zukamen, um ihm seinen bevorstehenden Tod anzukündigen. In denselben Zusammenhang gehört schließlich auch das von *Franz Marc* kurz vor seinem Tod überarbeitete Tirol-Gemälde (von 1914), das sich wie eine vorweggenommene »Illustration« der Schlußszene von *Brochs* Vergil-Roman ausnimmt.

In Form eines »synoptischen« Vergleichs der wichtigsten Funktionen und »Leistungen« könnte man sagen, daß das Bild »eröffnet«, während das Wort »trifft«; daß das Bild »einräumt«, während das Wort »gliedert«; daß das Bild »darstellt«, während das Wort »mitteilt«, daß das Bild »beschwört«, während das Wort »benennt«; daß das Bild »illustriert«, während das Wort«belehrt«; daß das Bild »entrückt«, während das Wort »verbindet«; daß das Bild »begeistert«, während das Wort »bewegt«; daß das Bild »entschränkt«, während das Wort »befestigt«; daß das Bild »verklärt«, während das Wort »bestätigt«; daß das Bild »erhebt«, während das Wort »vertieft«; daß das Bild »fasziniert«, während das Wort »ergreift«.

Doch liegt es auf der Hand, daß es auch »erhebende« Worte und nicht weniger »bewegende« Bilder gibt. Und das läßt darauf schließen, daß die Funktionsbestimmungen immer nur im Einzelfall in der vorgetragenen Form vorgenommen werden können. Denn immer stehen diesem Einzelfall andere Fälle gegenüber, in denen die umgekehrte Zuweisung näherläge. Damit ist bereits angedeutet, daß das Verhältnis von Wort und Bild nicht in der Weise polarisiert werden kann, daß sich beide als völlig getrennte Faktoren gegenüberstehen. Vielmehr ist aus alledem auf eine tiefgreifende Verwandtschaft von beiden zu schließen. Diese Verwandtschaft kann bis zur Möglichkeit gegenseitiger Stellvertretung reichen. Dann vermag ein Bild, stellvertretend für das Wort »etwas zu sagen«; und umgekehrt kann ein Wort, wie sonst nur ein Bild, etwas verdeutlichen und illustrieren. Wenn

man dieser Wechselbeziehung auf ihren Grund geht, stößt man wiederum auf das Faktum, daß mit jedem wesentlich gesprochenen Wort eine zeichenhafte »Selbstanzeige« verbunden ist. Umgekehrt führt das zur Vermutung, daß auch jedem substantiellen Bild eine »Sinnstruktur« eingeschrieben ist, so daß sogar von einer »Botschaft« des Bildes gesprochen werden kann. Damit sind zwei Möglichkeiten gegeben: einmal die der Kombination von Wort und Bild, wie es schon die Rede von »Wortbild« und »Bildsprache« nahelegt. Die konstitutionelle Gefährdung des Menschen, den *Augustinus* mit seinem Wort vom *homo abyssus* nicht umsonst als »Abgrund« bezeichnet hat, bringt es aber mit sich, daß dem zum andern die Gefährdung des Wortes durch das Bild entgegensteht. Dabei brachte es die kulturgeschichtliche Entwicklung mit sich, daß das Gefahrenpotential nur in dieser Richtung, nicht jedoch im Gegensinn einer Gefährdung des Bildes durch das Wort ausgeleuchtet wurde.

Grundsätzlich geschah das durch das alttestamentliche Bilderverbot, das nach *Gerhard von Rad* in seiner ältesten Fassung im Buch *Deuteronomium (27,16)*, in seiner etwas erweiterten jüngeren Fassung dagegen im Buch *Exodus (20,3ff)* vorliegt und unter Hinweis darauf, daß Gott keinen anderen neben sich dulde, verbietet, sich ein Gottesbild zu machen, »weder von dem, was droben am Himmel, noch von dem, was auf Erden, im Wasser oder unter der Erde ist«, und mit der Mahnung schließt: »Wirf dich vor ihnen nicht nieder, bete sie nicht an!« Wichtig ist auch die dafür gebotene Begründung: Israel habe am Sinai keine Gestalt seines Bundesgottes wahrgenommen, sondern lediglich aus dem Feuer heraus seine Stimme gehört *(Dt 4,9-20* mit dessen kritischer Wiederaufnahme in *Joh 5,37f:* »Ihr habt weder seine Stimme gehört noch seine Gestalt gesehen, und auch sein Wort bleibt nicht in euch«).

Was damit vom religiösen Ingenium Israels »entdeckt« wurde, wird deutlich, wenn man mit *Rad* und insbesondere mit *Martin Buber* davon ausgeht, daß das Bild den sich mitteilenden Gott auf einen dem Menschen angenehmen Offenbarungsmodus festzulegen sucht. Denn dann ist nur noch ein Schritt bis zu der Vorstellung, daß sich im Bild eine Barriere zwischen Gott und den Menschen schiebt, die es diesem ermöglicht, sich dem unausweichlichen Anspruch des Gottesgeheimnisses zu entziehen. Als »Brückenpfeiler« zwischen diesem alttestamentlichen Ausgangspunkt und der modernen Sprachanalyse wurde von *Bernhard Badura* die Idolenlehre von *Francis Bacon* herausgestellt, die insgesamt vier Kategorien von bildhaften Sprach- und Denkverstörungen namhaft macht: die *»idola tribus«*, die man als die mit dem menschlichen Verlangen nach Erleichterung und Vereinfachung gegebenen Blicktrübungen bezeichnen könnte; die *»idola specus«*, die in ihrer Anspielung auf das platonische Höhlengleichnis wie eine Vorwegnahme der *Freudschen* Lehre vom »Unterbewußten« wirken; die *»idola fori«*, die in etwa der Vorstellung vom »Markt der Meinungen« entsprechen; und die *»idola theatri«*, die sich wohl am besten mit dem bewußtseinssteuernden Einfluß der Meinungen und Zeittendenzen verdeutlichen lassen. Die volle Anwendung auf die Sprachanalyse ergibt sich dann aus dem Theorem *Ludwig Wittgensteins* von der »Sprachverführung des Denkens« durch Bilder und Bildvergleiche. Unübersehbar schlägt in diesem Gedanken der Impuls des alttestamentlichen Bilderverbotes durch.

Indessen könnten die Bilder das Denken niemals auf dem Umweg über die Sprache »verführen«, wenn nicht zwischen Bild und Wort ein elementarer Zusammenhang be-

stünde, der aufgrund einer besonderen Konstellation zwar in seinem negativen Aspekt entdeckt wurde, jedoch zweifellos auch eine nicht minder folgenschwere positive Dimension aufweist. Sie wurde bereits mit der Beobachtung berührt, wonach mit jedem substantiell gesprochenen Wort eine zeichenhafte Selbstanzeige verbunden ist. Darauf verwies schon *Johann Georg Hamann* mit seinem Imperativ: »Rede, daß ich dich sehe!« Danach hat jedes Wort ebensoviel zu »zeigen« wie zu »sagen«. Und darin gründet die Möglichkeit, Wort und Bild zu Bildworten und Sprachbildern zu verknüpfen. Mit ihm ist eine ganze aus Sprachzeichen gefügte Bilderwelt angesprochen, für die sich der von *André Malraux* geprägte Begriff des »imaginären Museums« nahelegt, sofern man nur die Vorstellung des »Illusionären« davon fernhält.

Im Blick auf die Sprache der Bibel und insbesondere der Verkündigungssprache Jesu stellt sich diese Bilderwelt in zwei Komplexen dar. Einmal in dem der Bildworte, der freilich durch die Frage des *Jesajabuchs* relativiert wird: »Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm ähnlich sei, spricht der Heilige« *(40,25)*, der dann aber doch alle begrifflichen Aussagen hinter sich läßt, wenn der Bundesgott Israels mit einem knurrenden Löwen *(Jes 31,4)*, einem lauernden Panther und einer rasenden Bärin *(Hos 13,7)*, mit einem Barbier *(Jes 7,20)*, mit Schmiedefeuer und Walkerlauge *(Mal 3,2)*, ja sogar mit Eiter und Knochenfraß *(Hos 5,20)*, dann aber auch mit einem warmen Frühlingsregen *(Hos 6,3)*, mit einem werbenden Jüngling *(Jes 62,5)*, einer liebenden Mutter *(66,13)* und einem seine Lämmer liebevoll umsorgenden Hirten *(40,11)* verglichen wird. Ihren poetischen Höhepunkt erreichen diese sprachlichen Bildvergleiche fraglos in den Metaphern, mit denen das Buch *Kohelet* den Verfall des Alterns und den Vorgang des Sterbens unschreibt:

> Denke an deinen Schöpfer in den Tagen deiner Jugend,
> bevor die bösen Tage kommen und die Jahre beginnen,
> von denen du sagst: sie gefallen mir nicht;
> bevor sich Sonne, Mond und Sterne verfinstern,
> bevor die Wolken nach dem Regen wiederkehren;
> wenn die Wächter des Hauses zittern, die starken Männer sich krümmen,
> wenn die Mahlmägde feiern, weil sich der Tag in den Fenstern verdunkelt;
> wenn sich die Tore nach draußen verschließen und der Laut der Mühle verstummt;
> wenn die Stimmen der Vögel schweigen und keine Lieder mehr erklingen;
> wenn man sich vor der Anhöhe fürchtet und die Wege mit Schrecken betritt;
> wenn der Mandelbaum blüht, das Heupferd verharrt, die Kapernuß platzt;
> wenn der Mensch seinem ewigen Haus entgegengeht
> und auf der Straße schon die Klageweiber kommen;
> bevor der silberne Strick zerreißt, die goldene Schale zerspringt,
> der Krug an der Quelle zerschellt und das Rad am Brunnen zerbricht;
> wenn der Staub zur Erde kehrt und der Odem zu Gott, der ihn gab.
> Nichtigkeit, nur Nichtigkeit, so spricht der Prediger,
> alles ist nichtig! *(12,1-8)*

Weniger poetisch, aber kaum weniger eindrucksvoll sind die Bildworte Jesu vom Splitter und Balken *(Mt 7,3)*, vom Licht unter dem Eimer *(Lk 11,33)*, vom neuen Wein in alten Schläuchen *(Mk 2,21)*, von der Schlangenklugheit und Taubeneinfalt *(Mt 10,16)* und von dem Feuer, das er mit seiner Botschaft auf die Erde zu werfen gedenkt *(Lk 12,49)*. In die Sprachwelt seiner Gleichnisse aber führt gleichfalls eine Frage ein, in der die Gottesfrage

des Jesajabuchs nachklingt: »Womit sollen wir das Gottesreich vergleichen, mit welchem Gleichnis sollen wir es beschreiben?« *(Mk 4,30)* Die von Jesus selbst auf diese Frage gegebene Antwort besteht im Kompendium seiner Gleichnisse, mit denen er sich eine eigene Sprachwelt in der Absicht schuf, die Hörer für seine Botschaft vom anbrechenden Gottesreich zu gewinnen und ihnen gleichzeitig zur geistigen Umkehr zu verhelfen. Deshalb gestaltet sich der verstehende Einstieg jeweils schwierig, dies jedoch so, daß der Hörer zugleich den zwingenden Eindruck gewinnt, daß der sich abzeichnende »Eingang« nur für ihn bestimmt ist. Im einzelnen lassen sich vier deutlich abgegrenzte Gruppen unterscheiden: die »Natur- und Arbeitsgleichnisse«, die »Lebens- und Konfliktgleichnisse«, die »Heils- und Gerichtsgleichnisse«. Sofern von den Gleichnissen Jesu vorzüglich gilt, daß mit jeder wesentlichen Aussage eine sprachliche »Selbstanzeige« verbunden ist, könnte man schließlich noch von einer letzten Gruppe sprechen, für die dieses Begleitinteresse formbestimmend wird, und die sich infolgedessen auf die Gestalt des Botschafters konzentriert. Sie ließen sich als »Präsentationsgleichnisse« charakterisieren.

Aufschlußreich für die erste Gruppe ist schon das bekannte Gleichnis von der Aussaat *(Mk 4,3-9)*, sofern man sich nur die ungeheure Spannung vergegenwärtigt, die durch das dreifach geschilderte Mißlingen — auf dem Weg verloren, auf steinigem Grund und unter die Dornen gefallen« — entsteht. Daß danach dennoch eine reiche Ernte eingebracht werden kann, ist nach aller Erfahrung nicht mehr zu erhoffen, sondern die Frucht jenes »guten Bodens«, der an die Geborgenheit dieser nichtigen Welt in der Hand Gottes und letztlich an das Kommen seines Reiches erinnert. Schärfer noch spricht das Gleichnis von den Weinbergarbeitern *(Mt 20,1-16)*, von der nach der Aufforderung Jesu mit dem Reich Gottes zu suchenden »Gerechtigkeit«, deren »Güte« darin besteht, daß sie sich an keine Vorleistung bindet, sondern ihren Reichtum aus reinem Wohlwollen verschwendet. Auch im Fall des für die dritte Gruppe typischen Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter *(Lk 10, 30-35)* tut man gut daran, sich die hoffnungslose Situation vor Augen zu führen, die für den Überfallenen entsteht, nachdem er von den »von Amts wegen« zur Hilfeleistung Verpflichteten links liegengelassen wurde. Daß ihm dann doch noch die rettende Liebestat widerfährt, wirkt wie der Einbruch eines höheren Prinzips in die Welt der standardisierten Abläufe: eines Prinzips, das zunächst auf das wache Herz des Retters und durch ihn hindurch auf die barmherzige Liebe Gottes zurückverweist. Von der Gegenwart des Heils in einer heillosen Welt erzählt auch das Gleichnis vom Verlorenen Sohn *(Lk 15, 11-32)*, sofern es nicht noch mehr als eine Selbstanzeige Jesu gelesen sein will, der dann hier, entschiedener noch als in der Fremdgestalt des Samariters, in der Figur des Verlorenen erkannt sein will. Ungleich deutlicher läßt dagegen in der Figur des Fürbittenden Weingärtners *(Lk 13,6-9)*, der sich gegen alle Vernunft und Erfahrung für den unfruchtbaren Feigenbaum verwendet, das Selbstporträt des Erzählers erkennen. In der Hartnäckigkeit seiner Liebe setzt er alle Regeln der Erfahrung außer Kurs, um für seine Hörer, über denen er bereits das Schwert des Gottesgerichtes blitzen sieht, einen letzten Aufschub zu erwirken.

Daß die Gleichnisse allen Versuchen einer theoretischen Erfassung trotzen und ungeachtet des in ihre Deutung investierten Aufwands ihr Geheimnis bis zur Stunde behielten, hängt vermutlich mit der zuwenig beachteten Tatsache zusammen, daß sie als eine Sprachschöpfung ureigener Art zu gelten haben, auf die sich die aus der Normalsprache abgelei-

teten Regeln nur bedingt anwenden lassen. Es ist weder die kurzatmige Sprache der Allegorien noch die wohl berechnete der Parabeln, sondern eine Sprache, die unversehens aus der Beschreibung in die Aktion übergeht, doch so, daß sich der Gang der Handlung eigengesetzlich und durchweg im Gegensinn zu den Erfahrungsregeln entwickelt. Aus diesem unkalkulierbaren Gang leuchten dann die Bilder hervor, als sei ihr Licht durch die Reibung der jeweiligen Elemente entstanden. So entrücken die Gleichnisse den Hörer in eine Dimension, von der er vorher nicht wußte und aus der er verwandelt in seinen Alltag zurückkehrt. Wenn er sie im Kontext der Botschaft Jesu hört, begreift er, daß er Fühlung mit dem von ihm angesagten Gottesreich gewann, ja daß er in dieses Reich förmlich »eingebürgert« wurde. Und das nicht etwa dadurch, daß er einen Begriff vom Gottesreich gewann, sondern durch die neue Art, wie er aufgrund der gewonnenen Fühlung die Dinge, die Menschen und sich selbst betrachten und behandeln lernte.

Wenn sich in den Gleichnissen Jesu die Sprache aber so sehr der Ordnung des Bildhaften annähert, ist umgekehrt zu fragen, ob es nicht auch das Gegenbeispiel von Bildern gibt, die in dem Sinne »beredt« sind, daß sie als Glaubenszeugnisse zu gelten haben. Gemeint sind damit nicht etwa jene Bildwerke, die sich in der Illustration religiöser und zumal biblischer Inhalte ergehen. Wie der Begriff der *»Biblia pauperum«* zu verstehen gibt, geht von ihnen zwar eine »belehrende« Wirkung aus, aber nichts vom Stil und Rang eines Glaubenszeugnisses. Wenn es dazu kommen soll, bedarf es eines ungleich radikaleren Zugriffs, wie er schon der ›Jagdszene‹ von Lascaux zu entnehmen ist. Dort konzentriert sich geballte Lebensmacht in einer Weise in dem tödlich getroffenen Bison, daß dieser geradezu zum Symbol des Todes für den von ihm niedergestreckten Jäger wird, dessen Gestalt sich bereits ins Schemenhafte verflüchtigt. Durch seine Todeswunde, so könnte man sagen, gewinnt das sich in Schmerz und Wut aufbäumende Tier die Macht, den Jäger niederzustoßen und ihn in sein eigenes Verderben mit hineinzureißen. Kaum braucht angedeutet zu werden, daß sich von hier eine geheime Linie abzeichnet, die zum »geschlachteten Lamm« der Apokalypse hinführt, das als einziges befähigt ist, die Siegel des göttlichen Geheimnisbuches zu lösen und seinen Inhalt zu deuten *(Apk 5,1-5)*. Und vermutlich greift man nicht fehl, wenn man diese Linie sogar bis zu dem Weltenrichter in *Michelangelos* ›Jüngstem Gericht‹ durchzieht, der, von der Seitenwunde gezeichnet, seine Feinde mit mächtiger Gebärde in den Abgrund schleudert. Ungleich näher führt jedoch die altchristliche Abwandlung dieses Motivs an das Zentralgeheimnis des Glaubens heran, etwa in der Gestalt des Guten Hirten aus dem Mausoleum der *Galla Placidia,* der seine Schafe in die Herrlichkeit des endzeitlichen Paradieses aufgenommen hat. Sowohl von der Stimmung wie auch von der Komposition her erinnert daran die von *Rembrandt* geschaffene Emmausszene (von 1648), die das Ereignis der Identifikation des zunächst unerkannten Wegbegleiters auf geradezu »epiphaniehafte« Weise beschwört. Ähnliches gelang Rembrandt dann nochmals in seinem Auferstehungsbild (von 1639), das den Kern des Geschehens in die Figur des leuchtenden Engels verlegt, der durch die Art, wie er den Stein vom Grab wegreißt, derart mit seinem Tun verschmilzt, daß er ebenso als Bote wie als Botschaft wirkt. Daß auch der modernen Kunst Werke von derart zeugnishafter Kraft gelangen, bestätigen die bereits erwähnten Gemälde von *Chagall* (Der Engelsturz), *Beckmann* (Die Argonauten) und *Marc* (Tirol), auch wenn diese die christlichen Motive nur »metaphorisch« verwenden. In einer geschichtlichen Stunde, in der der Säkularisierungs-

prozeß seinem Höhe- und Endpunkt entgegentreibt, muß aber zunächst das Lebensrecht des Religiösen grundsätzlich gesichert werden. Deshalb ist der christlichen Sache gerade auch mit Werken der genannten Art »gedient«, da sie beredter, als theologische Aussagen es jemals vermöchten, von den »mystischen Einbrüchen« in der scheinbar total entzauberten Lebenswelt der Gegenwart sprechen. Ihre Zeugniskraft konzentriert sich darauf, die »Tiefe im Antlitz der Welt«, von der *Wilhelm Weischedel* sprach, glaubhaft zu machen. Sie bestätigen, mit *Nietzsche* gesprochen, daß die Welt »tiefer als der Tag gedacht« ist. Und damit brechen sie die Dimension auf, in der die Botschaft von jenem Wort hörbar gemacht werden kann, von dem die Paulusbriefe sagen, daß es das »Bild des unsichtbaren Gottes« ist *(Kol* 1,15; *2 Kor* 4,4).

*Sotirios N. Kadas, Προσκυνητάρια των Αγίων Τόπων. Δέκα ελληνικά χειρόγραφα 16ου—18ου αι.*, Thessaloniki 1986, 324 S.

Der Verfasser stellt mit dieser Ausgabe erneut einige Handschriften vor, die sowohl für potentielle Pilger als auch für diejenigen, die nicht die Möglichkeit einer Reise wahrnehmen können, die christlichen Heiligtümer des Hl. Landes beschreiben. Es handelt sich um 10 Handschriften aus dem 16.—18. Jahrhundert, von denen die Hälfte aus Klöstern auf dem Athos stammt. Sie tragen, soweit der titulus überliefert ist, den Titel »προσκυνητάριον«, sind ohne Illustrationen und bis auf drei, die in Versform gedichtet sind, alle in einfacher Prosa verfaßt.

*Προσκυνητάριον* (= Pilgerführer von *προσκυνητής* = Pilger) als Terminus für die Beschreibung der heiligen Stätte ist zuerst für die Zeit nach der Einnahme von Jerusalem durch die Türken (1517) überliefert. Neben der Beschreibung der heiligen Stätten und der Hinführung der Pilger zu denselben, finden sich, wenn auch vereinzelt, gleichsam als Spiegel des damaligen Zeitgeistes, Hinweise zum Brauchtum in Palästina sowie Beschreibungen von Feiern kirchlicher Feste der Jerusalemer Kirche. Manchmal werden theologische und ekklesiologische Begriffe behandelt, und es wird auf das Jerusalemer Typikon Bezug genommen. Besonders ausführlich werden die Beschreibungen, wenn von der Grabeskirche die Rede ist, wobei zuweilen auf die Streitigkeiten der verschiedenen Konfessionen, die sich die Kirche als Gottesdienststätte teilen, verwiesen wird. Dem orthodoxen Leser werden bis in das Aufzählen der einzelnen Geräte die Besitzverhältnisse der einzelnen Konfessionen dargelegt.

Die Handschriften weisen nicht nur inhaltliche Parallelen auf, sondern sind in Stil und Wortwahl ähnlich, so daß die Vermutung des Verfassers, daß es sich hier um Abschriften oder zumindest um Texte einer gemeinsamen Tradition handelt, ihre volle Berechtigung hat (S. 52). Der Schluß einiger Handschriften, worin der Verfasser dem Interessierten sein Werk zum Kauf anbietet, gibt davon Zeugnis, daß Pilgerführer viel und gern gelesen werden.

K. kommt nach einer kurzen und sehr allgemein gehaltenen Einführung in die Geschichte des Heiligen Landes (S. 15—28) zur Behandlung der Terminologie der *peregrinatio religiosa* (S. 29—51), wobei auffällt, daß zu diesem Thema gewichtige internationale Abhandlungen nicht erwähnt werden oder in der sonst so reichen Bibliographie unberücksichtigt bleiben (vgl. Pierre Maraval, Lieux Saintes et Pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe, Paris 1985, der eine umfassende Bibliographie zu dieser Thematik bietet, die den aktuellen Stand der Forschung wiedergibt). Die vorliegende Edition der Handschriften weist auf eine generelle drucktechnische Schwierigkeit hin, mit der Herausgeber klassischer oder byzantinischer Texte konfrontiert werden: Einige Verlage sind im Zuge der Vereinfachung der griechischen Schriftsprache nicht mehr in der Lage, den Druck eines Textes mit vollständigem diakritischem Zeichensatz zu besorgen.

*Kyriakos Savvidis, Münster*

*Heinz Warnecke,* Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus, Stuttgarter Bibelstudien 127, Stuttgart 1987, 146 S.

Um die abenteuerliche und lebensgefährliche Seefahrt des Apostels Paulus nach Rom, wie Apg 27, 1—28, 15 sie schildert, unter ihren verschiedenen Aspekten zu verifizieren, bedarf es bei Auswertung aller Informationen dieses Berichts sehr differenzierter Forschungen und Kenntnisse auf unterschiedlichen Gebieten wie dem der antiken Geographie, Seefahrtkunde, Klimatologie, der Zeit-, Religion- und Christentumsgeschichte u. a. Vielleicht weil so viel spartenreiche und fachübergreifende Detailforschung einen Exegeten überfordert, obwohl er sein Handwerk nicht zuletzt als historisch-kritisch versteht, vielleicht auch nicht zuletzt deshalb, weil all dies bibeltheologisch ja doch nicht allzuviel abwirft, hat sich die Acta-Forschung im großen und ganzen heute damit abgefunden, den Seefahrtbericht Apg 27 f in seinen Einzelheiten so weit wie möglich plausibel zu machen und den Rest des Nicht-Plausiblen, d. h. die große Menge des Erzählten, der Übernahme eines antiken Seefahrtberichts anzulasten, den der Verfasser der Apg möglicherweise selber in einen Wir-Bericht umgestaltet und dem er das idealisierte Bild seines Helden Paulus eingezeichnet hat. Gewiß gibt es da Typisches und Typisierendes, was die Apg-Schilderung vergleichbar erscheinen läßt mit antiken Seefahrtberichten einerseits und andererseits ist das Paulusbild, dem wir uns da gegenübersehen, in mancherlei Hinsicht das idealisierte Paulusbild des Apg-Verfassers. Aber vielleicht hat man sich doch ein wenig zu schnell mit dieser Lösung zufriedengegeben. Die Arbeit von W. gibt dieser Vermutung kräftig Nahrung.

Kern der vorliegenden Untersuchung ist der Nachweis, daß das Melitē von Apg 28, 1 mit allem, was sich an Erzählerischem darum gruppiert — letztlich ist das der ganze Seefahrtbericht Apg 27, 1—28, 15 —, nicht Malta sein kann, sondern daß alle Einzelinformationen der Schilderung weit widerspruchsloser auf die Landzunge von Argostoli auf der Insel Kephallenia passen. Das Verfahren W.'s ist ebenso einfach wie überzeugend und detailbesessen dazu, bei der Eigenart der Forschungsmaterie letztlich ja auch der einzig weiterführende Weg. Vf. prüft sämtliche, den unterschiedlichsten Sparten zugehörenden Einzelinformationen in Apg 27, 1—28, 15 auf ihre Stimmigkeit hinsichtlich der gängigen Malta-Hypothese, deckt Widersprüchlichkeiten und Unmöglichkeiten auf und vermag andererseits in der westgriechischen Insel Kephallenia mit der Landzunge Argostoli jenen geographischen Ort ausfindig zu machen, in den sich die Einzelheiten des Acta-Berichts zu einem überzeugenden Gesamtbild einfügen lassen. Staunenswerte Spezialkenntnisse aus dem Gebiet antiker Geographie, Seefahrtkunde und Klimatologie werden da ebenso für eine lückenlose Argumentationskette aufgeboten wie solche aus der Politikgeschichte des Imperium Romanum, der Religionsgeschiche und der Geschichte des Frühchristentums.

Die facettenreiche Materialfülle hier im einzelnen zu diskutieren, ist nicht möglich. Der Rezensent will auch nicht den Anschein erwecken, als könne er das profunde Spezialwissen des Vf. kritisierend überbieten. Soviel läßt sich jedoch mit Gewißheit sagen: Wenn die von W. aufgebotene Informationsfülle auch nur im großen und ganzen der Nachprüfung standhält, wird es die Atca-Forschung in Zukunft sehr schwer haben, an der herkömmlichen Malta-Hypothese festzuhalten. Wenn überdies Vf. mit seiner Rekonstruktion

der wirklichen Seeroute des Acta-Berichts recht behält, fällt damit auch ein neues Licht auf die Wir-Berichte der Apg. In seiner literarischen Gestalt gehört Apg 27, 1—28, 15 zu den Wir-Berichten, d. h. er will ein Augenzeugenbericht sein. Mit Ausnahme von E. Haenchen wertet die Apg-Exegese heute die Wir-Form so ziemlich einmütig als literarisches Mittel. Wenn aber, wie W. es überzeugend unternimmt, die Einzelaussagen als zutreffende Information über eine wirkliche Seefahrt eingestuft werden können, dann ist die alte Frage erneut aufgeworfen: Im Kern also doch ein tatsächlicher Augenzeugenbericht?

Als abrundende Bestätigung für seine Hypothese versteht W. die Itinerar-Notizen Tit 1, 5 und 3, 12. Die Vereinbarkeit dieser Notizen mit dem von W. rekonstruierten Seeweg ist nicht zu bestreiten. Allerdings sollte man dies, wohin W. offensichtlich tendiert, nicht als Indiz für die paulinische Authentizität der Pastoralbriefe in Anspruch nehmen. Aber immerhin könnte das bedeuten, daß der Verfasser der Pastoralbriefe Kenntnis hatte über Einzelheiten der Romfahrt des Apostels Paulus.

Alles in allem hat W. mit seiner Untersuchung ein überaus gelehrtes, überzeugendes und nicht mehr zu umgehendes Stück historisch-kritischer Acta-Forschung auf den Tisch gelegt.

*Franz Laub, München*

*Georg Galitis, Georg Mantzaridis, Paul Wiertz:* Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, mit einem Nachwort von *Werner O. Feißt.* Illustrationen von *Käthi Mantzaridis,* München 1987, 260 S.

Im Laufe der Zeit und wegen der ständig zunehmenden Kontakte der christlichen Kirchen des Westens mit der Orthodoxie wächst die Notwendigkeit, daß die orthodoxe Kirche ihrerseits sich den westeuropäischen Christen mehr nähert und ihnen bekannt wird. Es gibt zwar gewisse Literatur darüber, sie zeigt sich jedoch noch ungenügend. Dem obengenannten Zweck soll das vorliegende Buch dienen, dessen Abfassung kein Zufall ist; es ist nämlich als Begleitbuch der gleichnamigen Filmserie »Glauben aus dem Herzen« erschienen, die im Jahre 1987 mit großem Erfolg ausgestrahlt worden ist. Autor und Regisseur dieser Filmserie war Werner O. Feißt, der auch schon von anderen Filmen, wie »Tausend Jahre sind wie ein Tag. Mönche des Heiligen Berges«, »Ostern in Thessalien« u. a., bekannt ist. Berater bei der Erstellung der Filmserie waren die zwei griechischen Professoren Georg Galitis (Universität Athen) und Georg Mantzaridis (Universität Thessaloniki), die zusammen mit dem deutschen Theologen Paul Wiertz die verfilmte Darstellung des orthodoxen Lebens und Glaubens mit diesem Buch auch dokumentieren wollten.

Der Inhalt des Werkes ist sachkundig unterteilt. Die Themen sind so dargelegt, daß sich der Leser ein recht informationsreiches Bild über die Orthodoxie machen kann. Es gilt darauf hinzuweisen, daß die Gliederung des Buches in keiner Weise der der Filmserie entspricht. Jeder der drei Autoren hat verschiedene Kapitel verfaßt — wobei die meisten Kapitel von den griechischen Theologen geschrieben worden sind —, so daß das ganze Werk keinen gleichartigen Sprachstil zeigt; eine Tatsache, die nicht unbedingt ein Nachteil ist.

Der erste der sechs Teile des Buches (S. 10—36), der die Funktion einer *Einleitung* hat, ist in drei Kapitel (wie auch fast alle anderen Teile) gegliedert. Unter dem Titel »Die Welt

der Orthodoxie« wird über die Gegenwart der orthodoxen Kirchen sowohl in Deutschland als auch in der ganzen Welt berichtet, wobei die Zahl der orthodoxen Christen tabellarisch angegeben wird. Außerdem wird der Begriff der Orthodoxie durch Kommentierung des orthodoxen Selbstbewußtseins und der Tradition aufgeklärt. Am Ende dieses Teils werden die Gründe und die Konsequenzen der Trennung zwischen der Ost-und der Westkirche angeführt.

Der zweite Teil (S. 38—68), der den Titel »Die Orthodoxe Kirche« trägt, fängt mit einem *ekklesiologischen* Kapitel an, in dem das orthodoxe Kirchenverständnis verdeutlicht wird. Hierbei wird sowohl theologisch als auch soteriologisch die Bedeutung des Mönchtums hervorgehoben. Dieser Teil schließt mit einem Abschnitt über die geschichtliche Entfaltung und die heutige Entstehung der orthodoxen Nationalkirchen ab.

»Der orthodoxe Glaube« ist das Hauptthema des dritten — sozusagen *dogmatischen* — Teils des Buches (S. 70—114). Hier wird das Gewicht einerseits auf die Kirche als Spenderin des Heils und andererseits auf die Hauptmerkmale bzw. den Charakter des orthodoxen Glaubens gelegt.

Den vierten Teil (S. 116—155) könnte man *liturgischen* Teil nennen, denn hier wird in vier Einheiten und sehr aufschlußreich der orthodoxe Gottesdienst bzw. die Göttliche Liturgie vorgestellt.

Im nächsten, dem fünften Teil (S. 158—191), werden manche *soteriologische* Aspekte der Orthodoxie behandelt. Als »Mittel und Wege zum Heil« werden sehr deutlich sowohl die Sakramente (Mysterien) der Kirche als auch die geistliche Erfahrung des Gläubigen angeführt, die in der Selbsterkenntnis und der Bruderschaft mit den Mitmenschen erworben wird.

Eine solche Darstellung der orthodoxen Kirche wäre aber lückenhaft, wenn sie nicht dem »Heute« der Orthodoxie, der heutigen Entwicklung und der entsprechenden Probleme einige Worte widmen würde. Der letzte Teil (S. 194—228) unterstreicht jedoch die neue Problematik, so daß die orthodoxe Kirche auch in der *Welt von heute* ihre Stelle bekommen kann. Nicht nur die Herausforderung zur ökumenischen Verantwortung, sondern auch die inneren Probleme und Aufgaben führen alle orthodoxen Kirchen auf den Weg zu einem Panorthodoxen Konzil.

Zum Schluß legt Werner O. Feißt in einem Nachwort (S. 228—245) seine eindrucksvolle Begegnung mit der Welt der Orthodoxie dar. Dem Buch sind sowohl ein sehr hilfreiches Glossar (S. 247—253) kirchlich-theologischer Begriffe als auch einige weiterführende Literaturhinweise (S. 254—256) und die Biographien der vier Autoren (S. 257—259) beigegeben. Nicht zuletzt ist auch eine Liste aller orthodoxen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West) angegeben (S. 260).

Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß es in erster Linie nicht für Fachleute, sondern eher für einfache Gläubige verfaßt ist. Eine zweite Auflage des Buches, welches mit einigen dazu passenden Zeichnungen von Frau Käthi Mantzaridis illustriert und in einer sehr verständlichen Sprache — bei nur wenigen Druckfehlern — geschrieben ist, wird Anfang des Jahres 1988 erscheinen. Dies alles belegt den wertvollen Beitrag des Buches zur Vorstellung der Orthodoxie in Westeuropa, ein Ziel, dem noch mehrere Orthodoxe zu dienen aufgerufen sind.

*Konstantinos Nikolakopoulos, München*

*Wasilios Styl. Karageorgos, Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, τόμος πρώτος: Μεσαιωνική περίοδος,* Athen 1987, 675 S.

Wenn ich das vorliegende Buch »Heiliges Römisches Reich« in dieser Zeitschrift* vorstelle, dann geschieht das aus drei Gründen:

— der Inhalt des Buches
— die Sprache, in der das Buch verfaßt ist, und
— die damit verbundene Schließung einer echten bibliographischen Lücke im griechischsprachigen Raum.

*Zum ersten Punkt:* Die besprochene Publikation stellt den ersten Band des obligatorischen Lehrbuchs für den Fachbereich »Geschichte des Mittelalters« der Philosophischen Fakultät der Athener Universität dar. Sie umfaßt das Hochmittelalter und behandelt in drei Teilen die allgemein unter der Bezeichnung »Sacrum Romanum Imperium Germanicae Nationis« bekannte Geschichte.

Im ersten Teil (S. 17—160) wird die geschichtliche Analyse der sozialen und politischen Grundstrukturen (Sippe, Familie, Stamm) des deutschen Volkes vom Beginn seiner Geschichte an behandelt, insbesondere die zwei Träger der politischen Macht, der der Aristokratie (Herkunft, Landbesitz, militärische Macht; Graf, Dux, Ritter, Ministerialen/Dienstleute) und der des Königtums (seine Wurzel, sein sakraler Charakter, Königswahl, Aufbau und Verwaltung des Königshofes, Aufgaben des Königs) sowie die Beziehungen zwischen Kirche und Staat (das letztere auf S. 131—153).

Nach knappen Ausführungen über den Namen, den geographischen und zeitlichen Raum des »Heiligen Römischen Reiches« sowie über die politische Bedeutung dieser Bezeichnung behandelt der zweite Teil (S. 161—473) in übersichtlicher Darlegung die wichtigsten politischen Ereignisse der Zeit vom 10. bis zum Ende des 13. Jhs. (sächsische, fränkische und hohenstaufische Dynastie).

Der dritte Teil (S. 482—662) bietet eine Auswahl von 25 lateinischsprachigen Quellen mit gegenübergestellter griechischer Übersetzung und Angaben zum Autor in Fußnotenform, welche wichtige Probleme des Hochmittelalters beleuchten bzw. quellenmäßig untermauern. Es handelt sich dabei um Ausschnitte aus folgenden Quellen:

— *Widukindus, Res gestae Saxonicae*
  S. 482—487[1]: Zur Wahl und Krönung Ottos I. (936)
  S. 486—493: Zur Schlacht am Lechfeld (955)
  S. 558—561: Zur Prosopographie Ottos I.

---

* [*Anmerkung des Herausgebers:* Die Frage, warum eine Buchbesprechung dieser Art mit solch einem Exkurs über den bibliographischen Stand der lateinischen Literaturgeschichte in Griechenland in einer theologischen Zeitschrift erscheint, hängt damit zusammen, daß das »Orthodoxe Forum« sich auch als wissenschaftliches Organ versteht, welches den Geist der europäischen Einigung und den der deutsch-griechischen Beziehungen im Wandel der Geschichte fördert. Das hier vorgestellte Buch entspricht diesen Prämissen, indem es neben dem breiten kirchengeschichtlichen Teil einen gewichtigen Beitrag zur Darstellung der wechselvollen gegenseitigen Beziehungen nicht nur zwischen den Griechen und dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, sondern auch zwischen jenen und anderen westeuropäischen Nationen im Hochmittelalter leistet.]

[1] Die unter den kursiv gedruckten Quellen folgenden Seitenangaben beziehen sich auf das Werk von Karageorgos.

— *Continunator Regionis*
S. 492—495: Zu den ersten Beziehungen zwischen Germanen und Russen (959—962)

— *Liutprandus, Relatio de legatione Constantinopolitana*
S. 496—559: vollständiger Text

— *Thietmarus, Chronicon*
S. 560—561: Zu Otto III., römischen Gebräuchen und Karl dem Großen

— *Wipo, Gesta Chuonradi imp.*
S. 562—571: Zur Wahl und Krönung Konrads II. (1024)

— *Herimannus Augiensis, Chronicon*
S. 572—575: Zur absoluten Herrschaft Heinrichs II. über die Römische Kirche
S. 574—577: Zu den Normannen in Italien

— *Constitutiones et acta publica imperatorum et regnum*
S. 576—581: Treuga Dei (1037—1041)
S. 602—605: Brief Heinrichs IV. an Gregor VII. (27. März 1076)
S. 604—607: Canossa-Eid (28. Jan. 1077)
S. 606—609: Wormser Konkordat (1122)

— *Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzuggedankens, Stuttgart 1965, S. 337ff.*
S. 580—585: Zum Gottesfrieden von Soissons

— *Constitutum Constantini*
S. 584—587: §§ 11—18

— *Humbertus Cardinalis, Adversus Simoniacos*
S. 586—589: Zur Simonie in Westeuropa
S. 590—591: Zum Imperium und Sacerdotium während des Investiturstreites
S. 592—595: Zum Investiturstreit und zu den kirchlichen Kanones

— *Petrus Damiani, Liber gratissimus*
S. 596—599: Die Investitur durch die weltlichen Herrscher kommt der Simonie gleich

— *Gregorii VII Registri lib. II, 55a*
S. 598—601: Dictatus papae (1075)

— *Otto Frisingensis episcopus, Gesta Friderici I imperatoris*
S. 610—615: Brief Konrads III. an den byzantinischen Kaiser Johannes II. Komnenos (12. Februar 1142)

— *Acerbus Morena, Continuatio*
S. 614—617: Zerstörung von Mailand (1162)

— *Recueil des actes de Henri II, roi d'Angleterre et duc de Normandie, ed. Élie Berger, Bd. 1, Paris 1916, S. 454*

S. 618—619: Brief Heinrichs II. von England an Papst Alexander III. über die Ermordung von Thomas Becket

— *Epistolae e regestis Pontificum Romanorum*

S. 618—621: Beziehungen des Kaiserreiches zum Papsttum nach Gregor IX.: Die Theorie der Translatio imperii

— *J.-L.-A. Huillard-Bréholles, Historia Diplomatica Friderici Secundi, Bd. 2, Paris 1852, S. 450—453*

S. 620—627: Rundschreiben des Kaisers Friedrich II. über die Universitätsgründung in Neapel (5. Juni 1224)

— *Constitutiones regni Siciliae des Kaisers Friedrich II. (1231)*

S. 628—662: vollständiger Text

Den Band schließen eine Liste allgemeiner Literatur (S. 663—675) und gesonderte Bibliographien zu jedem Abschnitt (so auf S. 154—160 für den ersten Teil; S. 180—181, 230—235, 318—324, 387—390 und 473—480 für die verschiedenen Kapiteleinheiten des zweiten Teils). Wegen einer leichteren Übersicht der Literaturlisten möchte ich für die erwartete 2. Auflage des Buches die Trennung der Bibliographie in Quellen und Sekundärliteratur sehr empfehlen.

*Zum zweiten Punkt:* Diese Veröffentlichung ist nach mündlicher Auskunft ihres Autors *das erste gedruckte Buch seiner Art in griechischer Sprache* in der über 150 Jahre alten Athener Universtität von einem ihrer Dozenten. Gerade das zeigt die Wichtigkeit des Buches für ein Lesepublikum, welches, die Studenten miteingeschlossen, nur in beschränktem Ausmaße imstande ist, Literatur in Fremdsprachen zu lesen. Das für die Studenten der Philosophischen Fakultät der Universität von Ioannina (Epeiros) geschriebene und hektographisch erstellte Lehrbuch von Tsirpanlis[2] kann die bibliographische Lücke nicht schließen.

*Zum dritten Punkt:* Die besondere Bedeutung dieses Buches besteht wohl darin, daß es dem vom christlich-orthodoxen Geist geprägten griechischen Lesepublikum Entwicklungen geschichtlicher Prozesse und politischer Beziehungen im Bereich des vom römischen Katholizismus durchtränkten Westeuropas vermittelt. Das will heißen, daß gerade die jungen griechischen Studenten und darüber hinaus ein an westeuropäischer Geschichte und Kultur interessierter breiterer Leserkreis durch diese Veröffentlichung einen guten wissenschaftlich fundierten Einstieg zum behandelten Zeitabschnitt gewinnen kann. Dies ist gerade um so wichtiger in einer Zeit der europäischen Einigungsanstrengungen, denn Lateinkenntnisse, insbesondere die des Mittelalters, sind Mangelware[3] unter den Griechen;

---

[2] *Ζαχ. Τσιρπανλῆς, Ἡ Δυτικὴ Εὐρώπη στοὺς Μέσους Χρόνους (5ος–15ος αἰ.)*, Ioannina 1973.

[3] Das einschlägige Lateinisch-Griechische Lexikon in Griechenland stammt aus der Zeit des Bremer Archäologen *Heinrich Nikolas Ulrichs (1807—1843)*, der als erster Lateinische Philologie an der neuerrichteten Athener Universität unterrichtet hatte; der griechische Philologe und Archäologe *Stephanos A. Koumanoudis (1818—1899)* besorgte später die 2.—4. verbesserte und ergänzte Auflage, die heute noch als die *Standard-Οὐλερῖχος-Κουμανούδης*-Ausgabe bekannt ist. Ein ähnliches Lexikon für das Latein des Mittelalters ist mir in Griechenland nicht bekannt.

das *»Graeca sunt non leguntur«*, diese dem Florentiner Juristen *Accursius (+ um 1260)* zugeschriebene vielfach variierte Devise[4] des Mittelalters lateinischer Zunge gilt *vice versa* im griechischen Osten von heute. Es ist kein Zufall, daß bis heute nicht einmal eine einzige Einführung in die lateinische Literatur des Mittelalters[5] in griechischer Sprache vorhanden ist, weder von einem Griechen selbst verfaßt noch in Übersetzung[6]. Selbst die wichtigsten Nachschlagewerke[7] weisen eine Riesenlücke auf, was lateinischsprachige Autoren des Mittelalters betrifft. Von den im »Tusculum«[8] allein enthaltenen 1010 lateinischsprachigen Quellen der christlichen Ära fand ich z. B. bei der von mir vorbereiteten griechischen Übersetzung des Werkes kein selbständiges Lemma für mehr als 650 Autorennamen in den eben erwähnten griechischen Nachschlagewerken.

Die Lücke, welche das Buch von K. für die studierende Jugend und Wißbegierige in Griechenland schließt, ist enorm. Selbst die im dritten Teil der Publikation gebrachten Quellenausschnitte in griechischer Übersetzung darf nicht gering geschätzt werden, wenn man bedenkt, daß die vorhandenen griechischen Übersetzungen lateinischer Autoren des Mittelalters buchstäblich an den Fingern der einen Hand abgezählt werden können[9]. Der Autor, ein guter Kenner der mittelalterlichen Geschichte Westeuropas, ausgerüstet mit dem dazu nötigen Sprachwissen — neben Griechisch und Latein verfügt er über gute Kenntnisse der modernen Sprachen Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch — war der Geeignetste für die Erfüllung dieser Aufgabe. Das Buch sollte vielleicht auch den griechischen Beamten und Angestellten in Institutionen wie dem Europäischen Parlament, Europarat, der NATO und diplomatischen Vertretungen in Westeuropa von den zuständigen Heimatbehörden als (Pflicht)Lektüre empfohlen werden. Auch die zwei

---

[4] Eine andere Fassung lautet: *»Graecum est nec potest legi (non legitus)«.*

[5] Die Werke von *I. E. Karagiannopoulos, Πηγαὶ τῆς Βυζαντινῆς Ἱστορίας*, 5. Aufl., Thessaloniki 1987 und *S. Trojanos, Οἱ πηγὲς τοῦ Βυζαντινοῦ Δικαίου*, Athen 1986 enthalten eine Reihe lateinischsprachiger Quellen, welche die byzantinische Geschichte bzw. das Recht in Byzanz betreffen.

[6] Für die lateinische Literatur der Antike bis zur Spätantike sind z. Z. auf dem Buchmarkt folgende drei Werke:

— *Sp. K. Sakellaropoulos, Συνοπτικὴ ἱοτορία τῶν Λατινικῶν Γραμμάτων*, 3. Aufl., Athen 1971
— *L. Bieler*, Geschichte der römischen Literatur (Göschen Sammlung 52 & 866) (griechische Übersetzung von *Aristoxenos A. Skiadas: Ἱστορία τῆς Ρωμαϊκῆς Λογοτεχνίας*, 2. Aufl., Athen 1972)
— *H. J. Rose*, A Handbook of Latin Literature. From the earliest Times to the Death of St. Augustine, London 1967 (griechische Übersetzung von *K. Ch. Grollios: Ἱστορία τῆς Λατινικῆς Λογοτεχνίας*, 2 Bde., 2. Aufl., Athen 1980)

Im Jahre 1982 organisierte die Universität Ioannina das Erste Panhellenische Symposion Lateinischer Studien mit dem Thema »Literatur und Politik in der Zeit des Augustus«; die Akten des Symposions liegen bereits gedruckt vor.

[7] Gemeint sind hier folgende enzyklopädische Werke:

— Große Griechische Enzyklopädie *(Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία)*, 28 Bde. (davon 4 Supplementbände)
— Religiöse und Moralische Enzyklopädie *(Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία)*, 12 Bde.
— *Πάπυρος*-Larousse-Britannica; bis jetzt 27 Bde. (bis zum Stichwort *Θεριανός/θέριεμα)*.

[8] Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage von *Wolfgang Buchwald, Armin Hohlweg, Otto Prinz*, Artemis Verlag: München und Zürich 1982 bzw. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1982.

[9] Zur griechischen Ausgabe des »Tusculum« werde ich die vorhandenen griechischen Übersetzungen lateinischer Autoren als Ergänzung anbringen.

Bildungszentren[10] auf Korfu, in denen zukünftiges Personal für die europäischen Behörden aus- bzw. fortgebildet wird, sollten dieses Buch in ihr Geschichtsprogramm mitaufnehmen.

Für die zweite Auflage wäre darauf zu drängen, die unter dem Diktat des Zeitdrucks bei der technischen Herstellung des Buches ausgelassenen historischen Karten und Skizzen unbedingt aufzunehmen; wie wichtig dies vor allem für die jungen griechischen Studenten in der Zeit der europäischen Integration ist, braucht hier nicht besonders hervorgehoben zu werden[11].

Auch das Versehen des stattlichen Bandes zumindest mit einem Index der Autorennamen scheint mir sehr erforderlich bei der 2. Auflage.

Einige der mir bei der Lektüre des Buches aufgefallenen Druckfehler seien hier zur Berücksichtigung bei der 2. Auflage aufgeführt[12]:

159,3: Mittelalter statt Mittelalters; 164,12: *αριθμούν* statt *αριθμούς;* 174,8: *του Καρόλου* statt *οου Καρόλου;* 180,23: ausgehenden statt aushgehenden; 193,11: *Λοθαριγγίας* statt *Λθοριγγίας;* 195,22: *γερμανικής* statt *γεμρανικής;* 195,27: *Σλάβους* statt *Σλάβπυς;* 239,6 (von unten): *ηγεμόνα* statt *ηγεμόανα;* 247,11: *αιματοχυσίες* statt *αματοχυσίες;* 249,5 (von unten): *οποία* statt *οπία;* 279,15: *σιμωνίας* statt *σιωμανίας;* 218,18: *Εντωμεταξύ* statt *εντωμεταξύ;* 284,4: *φίλοι* statt *φίγοι;* 309,8 (von unten): *γνωστή* statt *γνβστή;* 309,6 (von unten): *τον* statt *τμν;* 322, 15 (von unten): Ansichten statt Ansischten; 322, 6 (von unten): Quellen statt Quelen; 329, 17: *Κάτω Ιταλία* statt *κάτω Ιταλία;* 331,2/3: *αιώνα* statt *αιώνα η αιώνα;* 366, 19: *γερμανικής* statt *γεμρανικής;* 368,4: *Φρειδερίκος* statt *Φρεδερίκος;* 387,16: den ausländischen Quellen statt dem ausländischen Quellen; 434,2: *πρότυπο* statt *πρπτυπο;* 460,1 (von unten): *αρεσκείας* statt *αρεστείας;* 539,24: *η θέλησή μου μού συγχωρούσε* statt ... *μου μου* ...; 573,9 (von unten): *από τα καλύτερα* statt *ως τα καλύτερα.*

Der Rezensent möchte hoffen, daß der zweite Band, der die Zeit bis zum Fall der Preußen und der Habsburger behandeln soll, nicht lange auf sich warten läßt.

*Athanasios A. Fourlas, München*

---

[10] *Κέντρο Μεταφράσεως καὶ Διερμηνείας* (Übersetzer- und Dolmetscherzentrum) und *Ἑλληνικὸ Κέντρο Εὐρωπαϊκῆς Ἐπιμορφώσεως* (Griechisches Zentrum Europäischer Fortbildung).

[11] In Griechenland fehlt es immer noch fast gänzlich an guten wissenschaftlichen historischen bzw. kirchengeschichtlichen Atlanten.

[12] Die dreistellige Zahl bezieht sich auf die Seitenzahl, die nach dem Komma auf die Zeilenzahl.

# Chronik

— Anläßlich der 1200-Jahr-Feier des 7. Ökumenischen Konzils von Nikaia 787 fanden 1987 mehrere Veranstaltungen statt; hier einige davon:

a) Vom 8.—14. März fanden in München verschiedene Veranstaltungen im Rahmen der »Orthodoxen Woche« unter Beteiligung der griechischen, serbischen, rumänischen und bulgarischen Gemeinden statt.

b) Vom 27. April bis 10. Mai fand im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy / Genf das 8. Theologische Seminar mit dem Thema *»Die Ikone in der Theologie und in der Kunst«* statt.

c) Vom 11.—13. Mai fand in Bari (Italien) ein interkirchliches Symposion statt mit dem Thema *»Die Legitimität der Ikonenverehrung. Osten und Westen bekunden gemeinsam den christlichen Glauben«.*

d) Vom 19.—20. Juni veranstaltete die Katholische Fakultät der Universität Würzburg ein wissenschaftliches Symposion zum Thema *»Bild und Symbol in ökumenischer Sicht«.*

e) Am 25. Juni fand in der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland (Bonn) ein Festakt mit dem Vortragsthema *»Das letzte Ökumenische Konzil der Kirche und seine Bedeutung für die Kirchen heute«* statt.

f) Am 3. Oktober fand im Zentrum für byzantinische Studien in Dumbarton Oaks (Washington, D. C., USA) das 7. Internationale Symposion des Instituts für Patristische und Byzantinische Studien mit dem Thema *»Die Ikonen in der Patristischen Theologie und der Spiritualität des Ostens und des Westens«* statt.

g) Vom 10.—18. Oktober fand unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel ein Historisch-Theologisches Symposion statt, das von der *Societas Internationalis Historiae Conciliorum Investigandae* in Istanbul durchgeführt wurde; eine Reihe von liturgischen und sonstigen Feierlichkeiten am Sitz des Ökumenischen Patriarchats, in Fanar, und am Ort des gefeierten Konzils in Nikaia (heute: Iznik) umrahmten das Symposion.

* * *

— Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., stattete 1987 im Rahmen eines umfangreichen Besuchsprogramms folgenden orthodoxen Kirchen einen offiziellen Besuch ab:

a) Patriarchat von Alexandrien und damit verbunden das Sinai-Kloster (22.—28. Mai)
b) Der geplante Besuch des Patriarchats von Antiochien wurde aufgeschoben
c) Patriarchat von Jerusalem (29. Mai bis 6. Juni)
d) Kirche Rußlands (Moskau, 21.—25. August)
e) Kirche Georgiens (Tiflis, 25.—30. August)
f) Kirche Serbiens (Belgrad, 11.—16. September)
g) Kirche Rumäniens (Bukarest, 16.—21. September)

Der Besuch der Kirche Bulgariens mußte aus Gesundheitsgründen des Patriarchen von Sofia und ganz Bulgarien aufgeschoben werden. Bis Ende des Jahres sind weitere Besuche geplant: Kirche Griechenlands, Orthodoxe Kirche in Polen (Warschau), Vatikan (Rom), Anglikanische Kirche (London) und Weltkirchenrat (Genf).

— Der griechisch-orthodoxe Patriarch von Alexandrien, Parthenios III., stattete Anfang Mai nach seinem Amtsantritt dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel einen offiziellen Besuch ab. Patriarch Parthenios setzt sich schwerpunktmäßig für ein gemeinsames Missionsprogramm aller orthodoxen Kirchen auf dem afrikanischen Kontinent ein.

— Das neugewählte Oberhaupt der Orthodoxen Kirche Rumäniens, Patriarch Teoctist, stattete Mitte Mai dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel einen Freundschaftsbesuch ab, bei dem er die enge Verbindung zur »Mutterkirche« unterstrich. Er besuchte ebenfalls seinen Amtsbruder der Serbisch-Orthodoxen Kirche, Patriarch Germanos (Belgrad), und die Römisch-Katholische Kirche in Österreich.

— Seit März dieses Jahres ist in Griechenland ein Streit zwischen der Kirche und dem Staat im Gange; ein Ende dieses Streitkampfes ist noch nicht in Sicht. Grund der Auseinandersetzungen ist das umstrittene Gesetz der Regierung über die Enteignung von Landbesitz der Kirche. (Alle offiziellen Dokumente und Studien der Kirche Griechenlands zu dieser Frage sind in der Zeitschrift *»Ekklēsia« 64, 1987, Nr. 6ff.* veröffentlicht).

— Am 3. Oktober 1987 wurde in Finnland der orthodoxe Metropolit von Helsinki, Johannes, zum Erzbischof der autonomen Orthodoxen Kirche Finnlands gewählt, nachdem der 73 Jahre alte Erzbischof Paul aus gesundheitlichen Gründen in den Ruhestand getreten war.

* * *

— An der Universität Kalifornien wurde im Frühling dieses Jahres ein Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie errichtet, dessen Finanzierung durch Spenden vieler orthodoxer Christen gesichert wurde.

— Vom 3.—6. Juni 1987 fand auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats in Fanar eine Konferenz der Vorsitzenden und Sekretäre der für den Theologischen Dialog mit den anderen Kirchen zuständigen Panorthodoxen Kommissionen statt. Neben einer umfassenden Berichterstattung zum Stand der Theologischen Dialoge wurde besonders über die Themen und die Methode in den einzelnen Dialogen beraten. Zur besseren Durchführung und Koordination der Dialoge wurde der Wunsch geäußert, ähnliche Treffen öfters zu organisieren.

— Mitte Juni 1987 übernahm der orthodoxe Theologe, Dr. Athanasios Basdekis, die Leitung der Ökumenischen Centrale in Frankfurt, wofür er Ende des letzten Jahres von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bunndesrepublik Deutschland und Berlin (West) gewählt worden war.

— Vom 27. April bis 3. Mai 1987 fand im Haus der Begegnung der Evangelischen Akademie Mühlheim / Ruhr das 11. Theologische Gespräch zwischen Vertretern der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland statt. (Das Communiqué ist veröffentlicht in: *Informationen aus der Orthodoxen Kirche. N. F. 17, 1987, Heft 1, S. 3—7).*

— Vom 1.—3. Mai 1987 fand in Walbourg (Frankreich) der 6. Kongreß der Orthodoxen in Westeuropa mit dem Thema *»Gott, Freude und Freiheit des Menschen«* statt.
— Vom 28. Mai bis 2. Juni 1987 fand in der Orthodoxen Akademie von Kreta (Gonia, Chania) die 4. Plenarsitzung der offiziellen Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und des Lutherischen Weltbundes statt. (Das verabschiedete Dokument zum Thema »Schrift und Tradition« wurde in der *»Episkepsis«*, griech. und franz. Ausgabe, *Nr. 381, 1. 7. 1987, S. 15—20* veröffentlicht).
— Vom 9.—16. Juni 1987 fand in Bari (Italien) die Plenarsitzung der Gemischten Theologischen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche statt. Das verabschiedete Dokument liegt neben der griech. und franz. Fassung *(»Episkepsis«, Nr. 382, 15. 7. 1987, S. 9—12)* auch in deutscher Übersetzung vor *(»Una Sancta« 42, 1987, 262—170)*.
— Vom 30. August bis 4. September 1987 wurde in Brookline, Massachusetts die 3. Internationale Konferenz der orthodoxen Theologischen Fakultäten mit dem Thema *»Icon and Kingdom. Orthodoxy Faces the 21st Century«* abgehalten. Die beiden ersten Kongresse dieser Art haben 1936 und 1976 in Athen stattgefunden.
— Vom 25.—27. September 1987 fand in Düsseldorf-Gerresheim die diesjährige Versammlung der deutschsprachigen westeuropäischen Orthodoxen Fraternität statt mit dem Thema *»Orthodoxie und Verkündigung«*.
— Vom 26. September bis 6. Oktober 1987 fand in der Evangelischen Begegnungsstätte Hohenwart bei Pforzheim die 8. Begegnung im Rahmen des bilateralen theologischen Dialogs zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Thema *»Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche«* statt.

* * *

— Im Vorfeld zur 1000-Jahr-Feier der Christianisierung Rußlands (Taufe der Rus durch Byzanz 988) fanden 1987 in der Bundesrepublik Deutschland mehrere Veranstaltungen statt; unter anderem in: Regensburg (21.—26. April), Tutzing (7.—10. Mai) und München (8.—11. Oktober).

# Eingesandte Schriften

*Andronicos, Manolis,* Vergina. The royal Tombs and the ancient City, Athen 1984

*Apostolos Barnabas / Ἀπόστολος Βαρνάβας* 48 (1987)

*Arnellos, Gabriel J., Τὸ ἀπολυτρωτικὸν ἔργον τοῦ Θεανθρώπου Χριστοῦ ὡς Σωτῆρος καὶ Λυτρωτοῦ* / The Redeeming Work of Christ, the God-in-Man, as Saviour and Redeemer, Athen 1987

*Biserica Ortodoxă* Română 104 (1986)

*Dōdōnē / Δωδώνη.* Wissenschaftliches Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Universität von Ioannina 14 (1985)

*Döpmann, Hans-Dieter,* Der Einfluß der Kirche auf die moskowitische Staatsidee, Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1967

*Eichholz, Georg,* Das Gesicht des Theologen / in Port. photogr. von Georg Eichholz. Ehrentraut u. Rudolf Bohren, Neukirchen 1984

*Ekklēsia / Ἐκκλησία* 64 (1978)

*Epetēris ... / Ἐπετηρὶς Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης* 1 (1980)

*Epetēris ... / Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 12 (1956—1957) — 26 (1984)

*Ephēmerios / Ἐφημέριος* 36 (1987)

*Epistēmonikē Parousia ... / Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης* 1 (1987): *Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Σεβ. Γέροντα Ἀρχιεπίσκοπον Ἀμερικῆς κ. Ἰάκωβον*

*Ergon ... / Τὸ ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 1986

*Études Théologiques* 6 (1986): Orthodoxie et Movement Oecuménique; 7 (1986): Un regard orthodoxe sur la paix

*Evangelische Akademie Berlin (West) (Hg.),* Deutsch-griechische Beziehungen — Rückblick und Ausblick, Berlin 1980

*Florovsky, Georges, Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας. Μέρος πρῶτο. Μετάφραση: Εὐτυχίας Β. Γιούλτση,* Thessaloniki 1979

*Fouyas, Methodios (Metropolitan of Aksum), Μελετίου Πηγᾶ: Ἐπιστολαὶ ἐκδιδόμεναι ἐκ τοῦ ὑπ' ἀριθ.* 296 *χειρογράφου τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας,* Athen 1976 [Nachdruck aus: *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 52 (1970)—57 (1975)]

*Fouyas, Methodios (Metropolitan of Aksum),* The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils, Addis Abeba 1976

*Fouyas, Methodios (Metropolitan of Aksum), Ὁ Χριστιανισμὸς καί ὁ Ἰουδαϊσμὸς ἐν Αἰθιοπίᾳ, Νουβίᾳ καί Μερόῃ,* Bd. 1—2, Athen 1979—1982

*Fouyas, Methodios (Metropolitan of Aksum bzw. Archbishop of Thyateira and Great Britain), Θεολογικαὶ καὶ Ἱστορικαὶ Μελέται. Συλλογὴ Δημοσιευμάτων* / Theological and Historical Studies. A Collection of minor Works, Bd. 1—10, Athen 1979—1987

*Gottesdienst* zur Seligsprechung von Pater Rupert Mayer SJ durch Papst Johannes Paul II. im Olympia-Stadion in München, 3. Mai 1987

*Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) — 13 (1968)

*Karmiris, Ioannis N., Θωμᾶ Ἀκινάτου Σούμμα Θεολογικὴ ἐξελληνισθεῖσα ὑπό ...,* Bd. I, Athen 1935

*Karmiris, Ioannis N., Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καί ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδομένη,* Athen 1937

*Karmiris, Ioannis N., Ἡ Ὁμολογία μετὰ τῶν πρὸς Γῶδον ἀποκρίσεων τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου καί ἡ δογματικὴ διδασκαλία αὐτοῦ,* Athen 1948 [Nachdruck aus: *Θεολογία* 19 (1941—1948)]

*Karmiris, Ioannis N., Ἱερεμίου Β' Πατριάρχου Κων/πόλεως, Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς Βυρτεμβεργίους Λουθηρανοὺς Θεολόγους* (1573/81), Athen 1952

*Konidaris, Gerasimos I. (Hg.), Εὐχαριστήριον. Τιμητικὸς τόμος ἐπί τῇ* 45*ετηρίδῃ τῆς ἐπιστημονικῆς δράσεως καὶ τῇ* 35*ετηρίδῃ τακτικῆς καθηγεσίας «Ἀμίλκα Ἀλιβιζάτου,* Athen 1958

*Kosyk, Wolodymyr,* Das Millennium des Christentums in der Ukraine (988—1988), London-München-Brüssel 1987

*Kyrios,* Neue Folge 5 (1965), 7 (1967) — 9 (1969)

*Lilienfeld, Fairy von,* Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III., Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1963

# Eingesandte Schriften

*Limouris, Gennadios (Hg.),* Church, Kingdom, World. The Church as Mystery and prophetic sign, Genf 1986.

*Madey, Johannes,* Die eucharistische Liturgie in der koptischen Kirche. Seminarvorträge in der Zeit vom 29.3.—31.3.1985 im Koptisch-Orthodoxen Zentrum mit St. Antonius Kloster e.V. (Waldsolms-Kroeffelbach)

*Metallinos, G.D. — Metallinou, B.G., Ἀρχεῖον τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας-Ἱερᾶς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης: Σχολαρχία Μητροπολίτου Σταυροπόλεως Κωνσταντίνου (Τυπάλδου-Ἰακωβάτου)* 1844—1864, Bd. 1, Athen 1985

*Ökumenisches Forum* 9 (1986)

*Orthodoxer Kirchenkalender.* Herausgeber: Russische Kirche zu Dresden 1985, 1986, 1987

*Orthodoxie heute* (1986) u. (1987)

*Ortodoxia* 38 (1986)

*Palamas, Grēgorios, Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Παναγιώτου Κ. Χρήστου,* Bd. II—III, Thessaloniki 1966—1970

*Primum Regnum Dei.* Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck neu übersetzt und kommentiert von *P. Ferdinand Gahbauer* mit Beiträgen von *Heinrich Fries, Theodor Nikolaou* und *P. Theodor Wolf,* Ettal 1987

*Romanian Orthodox Church News* 16 (1986)

*Schildberg, Gerhard,* Kirche zwischen Main und Bodensee, Verlag: Evangelischer Presseverband für Baden e.V., Karlsruhe o.J.

*Sphyroeras, Vasilis,* Maps and Map-Makers of the Agean. Von Sphyroeras Vasilis, Avramea Anna und Asdrahas Spyros. Übers. aus dem Griech. von Cox G. u. Solman J,. Athen 1985

*Stachys / Στάχυς* 1 (1965) — 18 (1970) u. 52—67 (1977—1981)

*Studii Theologice* 38 (1986)

*Theologenlexikon.* Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Hg. von *Wilfried Härle* und *Harald Wagner,* München: Beck 1987

*Theologia / Θεολογία* 58 (1987)

*Tzortzatos, Barnabas D. (Metropolitan of Kitros), Τὸ ἐν τῷ παρόντι χρέος τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν,* Athen 1974

*Tzortzatos, Barnabas D. (Metropolitan of Kitros), Ἀξιολόγησις τῆς Β΄ Προσυνοδικῆς Πανορθοδόξου Διασκέψεως,* Athen 1982

*Verlautbarungen* des Apostolischen Stuhls 72—74. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J.

*Wetter, Friedrich Kardinal,* Keiner kommt am Kreuz vorbei. Pater Rupert Mayer, Predigten zum Osterfest 1987, München

*Wolf, Josef Maria de,* Katholisch sein ist ein Verbrechen. Hg. Aktionsgemeinschaft Kyrillos und Methodios e.V., Köln o.J.

# Autoren

*Belting, Hans*
Univ.-Prof. Dr. phil., Vorstand des Instituts für Kunstgeschichte der Universität München
Adresse: Georgenstr. 7, D-8000 München 40

*Biser, Eugen*
em. Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Institut für Philosophie, Seminar für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie der Universität München
Adresse: Hiltenspergerstr. 80, D-8000 München 40

*Bürkle, Horst*
Univ.-Prof. Dr. theol., Vorstand des Instituts für Missions- und Religionswissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Adresse: Waldschmidtstr. 7, D-8130 Starnberg

*Fourlas, Athanasios A.*
Dr. phil, Akademischer Rat im Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Adresse: Ludwigstr. 29, D-8000 München 22

*Görg, Manfred*
Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. phil., Geschäftsführender Vorstand des Instituts für Biblische Theologie der Universität München
Adresse: Jenaer Str. 4, D-8000 München 50

*Hohlweg, Armin*
Univ.-Prof. Dr. phil., Vorstand des Instituts für Byzantinistik, neugriechische Philologie und byzantinische Kunstgeschichte der Universität München
Adresse: Rotwandstr. 45, D-8011 Baldham

*Kretschmar, Georg*
Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. theol. h.c., Vorstand des Instituts für Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Adresse: Pommernstr. 32, D-8012 Ottobrunn

*Laub, Franz*
Univ.-Prof. Dr. theol., Institut für Biblische Exegese der Universität München
Adresse: Otto-Wagner-Str. 20a, D-8034 Germering

*Meyer, Hugo*
Privatdozent Dr. phil., Institut für Klassische Archäologie der Universität München
Adresse: Meiserstr. 10, D-8000 München 2

Nikolakopoulos, Konstantinos
Dipl. theol.
Adresse: Christoph-Probst-Str. 8, D-8000 München 40

*Nikolaou, Theodor*
Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Adresse: Roseggerstr. 23b, D-8012 Ottobrunn

*Restle, Marcel*
Univ.-Prof. Dr. phil., Institut für Byzantinistik, neugriechische Philologie und byzantinische Kunstgeschichte der Universität München
Adresse: Auflegerstr. 4, D-8000 München 83

*Savvidis, Kyriakos*
Dipl. theol., Forschungsstelle »Gregor von Nyssa«, Universität Münster
Adresse: Drachterstr. 22, D-4400 Münster

*Stockmeier, Peter*
Univ.-Prof. Dr. theol., Vorstand des Instituts für Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Adresse: Cochemstr. 2, D-8000 München 70